存在与时间

海德格尔著

陈嘉映 王庆节 合译

熊 伟校

现代西方学术文库

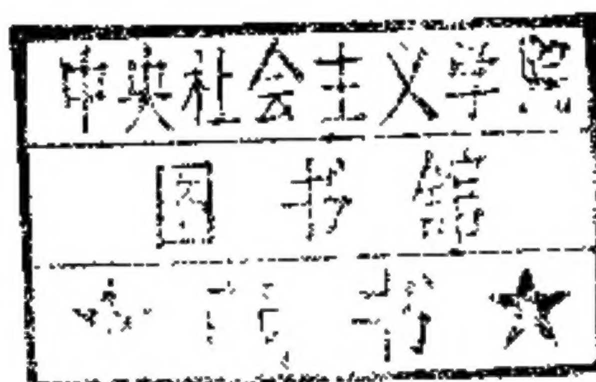
现代西方学术文库

存 在 与 时 间

马丁·海德格尔著

陈嘉映　王庆节合译

熊　伟校



生活·讀書·新知三联书店

责任编辑：逻　卫
封面设计：叶　雨

Martin Heidergger
SEIN UND ZEIT
Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1979

现代西方学术文库
存在与时间
CUNZAI YU SHI JIAN
〔德〕马丁·海德格尔著
陈嘉映、王庆节合译
熊　伟校
生活·读书·新知三联书店出版发行
北京朝阳门内大街166号
新　华　书　店　经　销
北京新华印刷厂印刷
850×1168毫米32开本　18.25印张　429,000字
1987年12月第1版　1987年12月北京第1次印刷
印数00,001—51,000
书号 2002·306　　定价 4.80 元

现代西方学术文库

总　序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至"文革"后而有商务印书馆的"汉译世界学术名著丛书"。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

"文化：中国与世界系列丛书"编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办"现代西方学术文库"，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则"文化：中国与世界系列丛书"另设有"新知文库"（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

梁启超曾言："今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事"。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

"文化：中国与世界"编委会

1986年6月于北京

献给：

埃德蒙特·胡塞尔

以示敬意和友谊

黑森林·巴登·托特瑙堡
一九二六年四月八日

写在《存在与时间》中译本前面

海德格尔的《存在与时间》问世于一九二七年，中国读者初读此书也逾半个世纪了。笔者于三十年代初听了他的课，总觉不是灌输知识，而是启人思，而且是诗意地思与诗意地说。他少写黑版，写时几全是希腊文。德国学者汉·格拉赫云："海德格尔在他对古希腊残篇断简的所有随心所欲的注释中都强调说，事情不只是涉及到文字上的准确翻译，因为准确的译文有时候可能对真正的义理搔不着痒处。"这就是说，进行翻译也好，阅读翻译也好，总是要搔着痒处，否则就不幸了。海德格尔于一九四二年在一封致麦·考默芮尔的信中写道："每一篇对我的哲学的陈述必致不幸，直至《存在与时间》本身亦致不幸矣。"可见翻译《存在与时间》是一件艰巨的事。六十年代有所译出，搔痒者稀。而风云变幻，搔痒乎？冒不韪乎？学而不思则罔。八十年代莘莘学子搔痒日勤，不幸趋少，故宜及时出此译本。希望沿袭古译佛经遗风，后续年代以至后续世纪更出新译。

熊　伟

一九八六、六、二十六，北京。

译 者 序

《存在与时间》是德国哲学家海德格尔最主要的代表著作。一九二六年写就，翌年出版，现已出版到第十五版。一般认为这本书是本世纪最重要的哲学著作之一，它不仅影响到西方二十世纪若干重要的哲学流派和哲学家，而且对本世纪的文学批评、社会学、神学、心理学、政治学、人类学、法学等都有强烈影响。

这本书的内容及行文均极为生僻怪诞，出版三十年后，始有英译本出现。不少人干脆称这本书是“无法翻译的”。尽管如此，不少国家的学者还是作了很多努力来翻译这本书。现在，此书已有英、法、意、日、朝、西六种文本的全译本；部分译出的则有波兰语、塞尔维亚语和汉语等。译者当然深知翻译此书的困难。不过，在中国现代化的进程中，我们理应对世界文化的重大发展加深了解。以本书影响之巨，冒险一译还是值得的。而且，译者亦非完全从头摸索。熊伟先生在六十年代初曾译出本书的第四、六、九、十四、二十六、二十七、三十八、四十、四十一、五十三、六十五、七十四凡十二节，印行在商务印书馆一九六三年出版的《存在主义哲学》一书中。这十二节是本书的重要部分，虽然这次为了全书译名与风格的统一，我们重译了这十二节，但熊伟先生的译文毕竟为翻译全书奠定了基础。此外，译者在翻译过程中经常参考John Macquarrie 与 Edward Robinson 的英文译本，还选用了英译本的一些脚注。受益之巨，非片语所能表尽。书后“海德格尔年表”是参照 Walter Biemel 的《海德格尔》一书的年表制订的；所附诸名词、人

名对照表是参照英译本制订的。

本书的翻译工作始于一九八一年，至一九八四年底基本译就。所根据的先是一九六〇年的第九版，后是一九七九年的第十五版(Max Niemyer出版社，图宾根)。在全部工作中，译者所品的甘苦，自不必一一细述了。倒是各方面的帮助与鼓励是我们不能忘记的。熊伟先生年事已高，不辞辛劳，校阅全书，这是译者尤应表达谢忱的。还应该提到的是贺麟先生、王玖兴先生、王太庆先生、杨一之先生、周辅成先生，美国学者科克曼斯教授(Joseph Kockelmans)，以及我们的学友刘全华、王炜、甘阳、赵越胜、杜小真都曾对译稿提出过许多中肯的意见，在此一并致谢。三联书店和"文化：中国与世界"编委会在编辑出版方面的大力支持和协助，则是本书能与读者见面的根本保证。

我们知道，尽管译者、校者与其他诸方面做出了巨大的努力，但眼下这个译本难免仍会有不少的错误与缺陷，译者将会以十分感激的心情聆听细心的读者提出的一切批评，以便日后再版时改正。另一方面，我们认为，哲学翻译与诗的翻译一样，不可能作为细致深入的研究工作的主要依据。我们所希望的仅是：这个译本能够成为了解海德格尔思想一般思路的可靠文本和通达其艰深原著的稳固桥梁。

正文中的〔 〕用于：

a. 有必要注明的德文原文；b. 增添文字以补充语气；c. 拉丁文与希腊文的中译。

本书除正文以外，还包括有脚注，分为：

a. 原注；b. 中译注；c. 英译注。

此外，我们还在中译本附印了七种附录，以便读者参考。

一九八六年七月

一九五三年第七版序言

《存在与时间》最早于一九二七年春发表在埃·胡塞尔主编的《哲学和现象学研究年鉴》第八卷上，同时出版了单行本。

目前的这个第七版在内容上未做更动，但在引文和标点符号方面进行了重新的检查。新版的页码与以前的诸版有些细微的差别。

这版删去了迄今一直标有的"第一部"的字样。时隔四分之一世纪之后，第二部将不再续补了，除非我们打算重写第一部。但是，即使在今天，这条道路依然是必要的，追问存在的问题正激荡着作为此在的我们。

为了弄清这一问题，可以参看我的《形而上学导论》，那是我在一九三五年夏季学期授课时的教本。它与本书的这个新版本一道由同一出版社出版。

马丁·海德格尔

目　录

第一部　依时间性阐释此在，解说时间之为存在问题的超越境域

……δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν …… 1

“当你们用‘存在着’这个词的时候，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思，不过，虽然我们也曾相信领会了它，现在却茫然失措了。”①“存在着”②这个词究竟意指什么？我们今天对这个问题有答案了吗？不。所以现在要重新提出**存在的意义问题**。我们今天之所以茫然失措仅仅是因为不领会“存在”这个词吗？不。所以现在首先要重新唤醒对这个问题的意义之领悟。本书的目的就是要具体地探讨“**存在**”意义的问题，而其初步目标则是把**时间**阐释为使对“存在”的任何一种一般性领悟得以可能的境域。③

针对这样一个目标，我们尚须对那包含在这样一种意图之中的、由这个意图所要求的诸项研究以及那达到这一目标的道路作一导论性的说明。

---

① 柏拉图《智者篇》第244a页。——原注

② 德语中“seiend”是“sein”的现在分词形式。海德格尔用它来翻译希腊词“ὄν”。在希腊文中，“ὄν”经常在两重含义上混用，有时指“Sein”，即存在者的存在，有时指“Seiende”，即存在着的存在者。在海德格尔看来，作为柏拉图哲学的术语，它也同时具有这两重含义。因此，当海德格尔在这个意义上使用“seiend”时，我们译做“存在者”。另外，本书中作者还常常狭义地，即在“存在者”的意义上使用“seiend”，那里我们译为“存在者的”或“具有存在者方式的”。——中译注

③ “Horizont”德文原意为“地平线”、“视野”，海德格尔用此词意在喻指存在在其中展现出来的某种处境和范围，译为“境域”。——中译注

导　论

概述存在[①]意义的问题

2

第一章

存在问题的必要性、结构和优先地位

第一节　突出地重提存在问题的必要性

我们的时代虽把重新肯定"形而上学"当作自己的进步，但这里所提的问题如今已久被遗忘了。人们认为自己已无须努力来重新展开 γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας〔巨人们关于存在问题的争论〕。然而，这里提出的问题却绝不是什么随随便便的问题。它曾使柏拉图和亚里士多德为之思殚力竭。所以，从那时起，**它作为实际探索的专门课题**，当然就无人问津了。这两位哲人所赢得的东西，以各式各样的偏离和"润色"一直保持到黑格尔的"逻辑学"之中。曾经以思的至高努力从现象那里争得的东西（虽说是那么零碎那么初级），早已变得微不足道了。

不特如此。根据希腊人对存在[①]的最初阐释，逐渐形成了一个教条，它不仅宣称追问存在的意义是多余的，而且还认可了对这个问题的耽搁。人们说："存在"是最普遍最空洞的概念。所以它本

① "sein"是德语中的系动词，有时也作为名词单独使用。在中文翻译中，很难找到一个与之相应的词。概括起来，"sein"在德文中的基本意义可在中文中找到三个词来表达，即"是"、"在"、"存在"。考虑到国内哲学界关于这一概念的传统译法和译文的通畅，我们取"存在"作为主要译名。另外，在某些地方，我们也酌情将之译为"是"或"在"。——中译注

身就反对任何下定义的企图。而且这个最普遍并因而是不可定义的概念也并不需要任何定义，每个人都不断用到它，并且也已经懂得他一向用它来指什么。于是，那个始终使古代哲学思想不得安宁的晦蔽物竟变成了具有昭如白日的自明性的东西，乃至于谁要是仍然追问存在的意义，就会被指责为在方法上有所失误。

在这部探索的时候，我们不可能详尽地讨论那些一再散布存在问题为多余的成见。这些成见在古代（希腊罗马）存在论①中有其根源。然而反过来，如果就范畴的论证是否适当、是否充分来考虑存在论基本概念所产生的基地，则只有以先澄清和解答了存在问题为前提，古代存在论本身才能得到充分的解释。所以，我们愿意把对这些成见的讨论限制在一定范围内，只要它能让人明见到重提存在的意义问题的必要性就行了。下面分三个方面来说。

1、“存在”是“最普遍的”概念：*τὸ ὂν ἔστι καθόλου μάλιστα πάντων*② Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur omnibus, quaecumque quis apprehendit.“无论一个人于存在者处把握到的是什么，这种把握总已经包含了对存在的某种领悟。”③ 但“存在”的“普遍性”不是种的普遍性。如果存在者④在概念上是依照种和属来区分和联系的话，那么“存在”却并不是对存在者的最高领域的界定：*οὔ-*

---

① “Ontologie”一词，传统的中文译法为“本体论”。这个词的原意实际为“关于存在的学说”。因为后人将“存在”解释为与“现象”相对的“本体”，这个词自然就以“本体论”一译流传至今。本书中，作者的主要目标之一就是要破“现象”、“本体”之二分，除却对“存在”理解的千年之蔽。因此，译文将“Ontologie”一词改译为“存在论”，与之相应，后文中经常出现的“ontologisch”作为“Ontologie”的形容词形式被译为“存在论上的”。——中译注

② 亚里士多德：《形而上学》B4 1001a21——原注

③ 圣托马斯·阿奎那（Thomas V.A.S.）：《神学大全》II' qu. 94a2——原注

④ “Seiend”和“Sein”（存在）相对，意为存在者的具体东西。与将“Sein”译为“存在”相应，我们把“Seiende”译为“存在者”。——中译注

τε το ὂν γένος①〔存在不是种〕。存在的"普遍性"超乎一切种的普遍性。按照中世纪存在论的术语，"存在"是一种"transcendens〔超越者〕"。亚里士多德已经把这个超越的"普遍（者）"的统一性视为类比的统一性，以此相对于适用于事实的最高的种概念的多样性。不管亚里士多德多么依附于柏拉图对存在论问题的提法，凭借这一揭示，他还是把存在问题置于全新的基础之上了。诚然，连他也不曾澄明这些范畴之间的联系的晦暗处。中世纪的存在论主要依循托马斯主义和司各脱主义的方向对这一问题进行了各种各样的讨论，但是他们没能从根本上弄清这个问题。黑格尔最终把"存在"规定为"无规定性的直接性"并且以这一规定来奠定他的《逻辑学》中所有更进一步的范畴阐述，在这一点上，他与古代存在论保持着相同的眼界，只是亚里士多德提出的与适用于事实的"范畴"的多样性相对的存在统一性问题，倒被他丢掉了。因此人们要是说："存在"是最普遍的概念，那可并不就等于说：它是最清楚的概念，再也用不着更进一步的讨论了。"存在"这个概念毋宁说是最晦暗的概念了。

2、"存在"这个概念是不可定义的。这是从它的最高普遍性推论出来的。②这话有道理——既然 definitio fit per genus Proximum et differentiam specificam〔定义来自最近的种加属差〕。确实不能把"存在"理解为存在者，enti non additur aliqua natura：令存在者归属于存在并不能使"存在"得到规定。存在既不能用定义方法从更高的概念导出，又不能由较低的概念来描述。 4

① 亚里士多德：《形而上学》B3.998b22——原注

② 参见巴斯卡《沉思录》，布鲁施维克辑，巴黎，一九一二年，第169页：

"人无法在试图确定存在〔是〕的同时不陷入这样一种荒谬之中：无论通过直接地解释还是暗示，人都不得不以'这是'为开始来确定一个词。因此，要确定存在〔是〕，必须说'这是'并且使用这个在其定义中被确定的词"。——原注

然而，结论难道是说"存在"不再构成任何问题了吗？当然不是。结论倒只能是："存在"不是某种类似于存在者的东西。所以，用以规定存在者的方式虽然在一定限度内是正当的，但这种方式，亦即传统逻辑的"定义方法"——传统逻辑本身的基础就植于古希腊存在论之中——不适用于存在。存在的不可定义性并不取消存在的意义问题，它倒是要我们正视这个问题。

3、"存在"〔是〕是自明的概念。在一切认识中、一切陈述中，在对存在者的一切关联行止中，在对自己本身的一切关联行止中，都用得着"存在〔是〕"。而且这种说法"无需深究"，谁都懂得。谁都懂得"天是蓝的"、"我是快活的"等等。然而这种通常的可理解不过表明了不可理解而已——它挑明了，在对存在者之为存在者的任何行止里面，在对存在者之为存在者的任何存在里面，都先天地有一个谜。我们向来已生活在一种存在之领悟中，而同时，存在的意义却隐藏在晦暗中，这就证明了重提存在的意义问题是完全必要的。

"自明的东西"，而且只有"自明的东西"——"通常理性的秘密判断"（康德语）——应当成为并且应当始终是分析工作的突出课题即"哲学家的事业"。如果确实如此，那么，在哲学的基本概念范围内，尤其涉及到"存在"这个概念时，求助于自明性就实在是一种可疑的方法。

以上对这些成见的考虑同时也就使我们弄清楚了：存在问题不仅尚无答案，而且甚至这个问题本身还是晦暗和茫无头绪的。所以，重提存在问题就意味着：对这一问题的提法要先进行一番充分的研讨。

5

第二节 存在问题的形式结构

应当提出存在的意义问题。如果这个问题是一个基本问题或者说唯有它才是基本问题，那么就须对这一问题的发问本身作一番适当的透视，所以，我们必须简短地讨论一下任何问题都一般地包含着的东西，以便能使存在问题作为一个与众不同的问题映入眼帘。

任何发问都是一种寻求。任何寻求都有从它所寻求的东西方面而来的事先引导。发问是在“其存在与如是而存在”(Dass-und Sosein) 的方面来认识存在者的寻求。这种认识的寻求可以成为一种“探索”，亦即对问题所问的东西加以分析规定的“探索”。发问作为“对……”的发问而具有问之所问〔Gefragtes〕。一切“对……”的发问都以某种方式是“就……”的发问。发问不仅包含有问题之所问，而且也包含有被问及的东西〔Befragtes〕。在探索性的问题亦即在理论问题中，问题之所问应该得到规定而成为概念。此外，在问题之所问中还有问之何所问〔Erfragtes〕，这是真正的意图所在，发问到这里达到了目标。既然发问本身是某种存在者〔发问者〕的行为，所以发问本身就具有存在的某种本己的特征。发问既可以是“问问而已”，也可以是明确地提出问题。后一种的特点在于：只有当问题的上述各构成环节都已经透彻之后，发问本身才成为透彻的。

存在的意义问题还有待提出。所以，我们就必须着眼于上述诸构成环节来讨论存在问题。

作为一种寻求，发问需要一种来自它所寻求的东西方面的事先引导。所以，存在的意义已经以某种方式可供我们利用。我们曾提示过：我们总已经活动在对存在的某种领悟中了。明确提问

存在的意义、意求获得存在的概念，这些都是从对存在的某种领悟中生发出来的。我们不**知道**“存在”说的是什么，然而当我们问道“‘存在’**是**什么？”时，我们已经栖身在对“是”〔“在”〕的某种领悟之中了，尽管我们还不能从概念上确定这个“是”意味着什么。我们一直还未认出该从哪一境域出发来把握和确定存在的意义。但**这种通常而模糊的存在之领悟是一种实际情形**。

这种存在之领悟不管是怎样地动摇易逝、日趋晦暗，甚而至于仅流于单纯字面上的认识，但这种向来已可供利用的存在之领悟的不确定性本身却是一种积极的现象，虽然这种现象还有待廓清。探索存在意义的工作不宜在开端处就来阐发这种现象。只有凭藉成形的存在概念，阐释通常的存在之领悟的工作才能赢得它所必需的指导线索。借助于存在概念以及这一概念本身所包含的明确领会这一概念的诸种方式，我们将能够弄清楚：变得晦暗的或尚未照亮的存在之领悟意指什么？有哪些方式可能或必然使存在的意义变得晦暗，可能或必然阻碍鲜明地照亮存在的意义？

6

通常且含混的存在之领悟复又混杂着流传下来的关于存在的理论与意见。这些流传下来的理论作为这占统治地位的领悟的源头，却又始终暗藏不露。——存在问题所寻求的东西并非全然陌生的东西，虽然在最初它的确是完全无法把握的东西。

在这个有待回答的问题中，**问之所问**是存在——使存在者之被规定为存在者的就是这个存在；无论我们怎样讨论存在者，存在者总已经是在存在已先被领会的基础上才得到领会的。存在者的存在本身不“是”一种存在者。哲学领悟存在问题的第一步在于不 κῦθὸν τινα διηγεῖσθαι，“不叙述历史”①，也就是说，不要靠把一个存在者引回到它所由来的另一存在者这种方式来规定存在者之

① 柏拉图：《智者篇》242c。——原注

为存在者，仿佛存在具有某种可能的存在者的性质似的。所以，存在作为问之所问要求一种本己的展示方式，它这种展示方式本质上有别于对存在者的揭示。据此，**问之何所问**，亦即存在的意义，也要求一种本己的概念方式，这种概念方式也有别于那些用以规定存在者的含义的概念。

只要问之所问是存在，而存在又总意味着存在者的存在，那么，在存在问题中，**被问及的东西**恰就是存在者本身。不妨说，就是要从存在者身上来逼问出它的存在来，但若要使存在者能够不经歪曲地给出它的存在性质，就须如存在者本身所是的那样通达它。从被问及的东西着眼来考虑，就会发现存在问题要求我们赢得并事先确保通达存在者的正确方式。不过我们用"存在着"〔seiend〕一词可称谓很多东西，而且是在种种不同的意义上来称谓的。我们所说的东西，我们意指的东西，我们这样那样对之有所作为的东西，这一切都是存在着的。我们自己的所是以及我们如何所是，这 7 些也都是：存在着的。在其存在与如是而存在中，在实在、现成性、持存、有效性、此在中，在"有"中，都有着存在。我们应当在哪种存在者身上破解存在的意义？我们应当把哪种存在者作为出发点，好让存在开展出来？出发点是随意的吗？抑或在拟定存在问题的时候，某种确定的存在者就具有优先地位？这种作为范本的存在者是什么？它在何种意义上具有优先地位？

如果我们确实应该突出地提出存在问题，并且充分透视这个问题，那么，依照前此所作的说明，可以知道：要想解决这个问题，就要求把观看存在的方式解说清楚，要求把领会意义和从概念上把捉意义的方式解说清楚，要求把正确选择一种存在者作为范本的可能性准备好，把通达这种存在者的天然方式清理出来。观看、领会和理解、选择、通达，这些活动都是发问的构成部分，所以它们本身就是某种特定的存在者的存在样式，也就是我们这些发问者

本身向来所是的那种存在者的存在样式。因此，彻底解答存在问题就等于说：就某种存在者——即发问的存在者——的存在，使这种存在者透彻可见。作为某种存在者的存在样式，这个问题的发问本身从本质上就是由问之所问规定的——即由存在规定的。这种存在者，就是我们自己向来所是的存在者，就是除了其它存在的可能性外还能够发问存在的存在者，我们用此在[①]这个术语来称呼这种存在者。存在的意义问题的突出而透彻的提法要求我们事先就某种存在者（此在）的存在来对这种存在者加以适当解说。

然而，这样一种大胆的行为不是显然陷入了一种循环吗？必须先就存在者的存在来规定存在者，然后又要根据此在这种存在者才肯提出存在问题，这不是兜圈子又是什么？只有这个问题的答案才能够提供的东西，不是在解答这个问题的时候就被“设为前提”了吗？在原理研究的领域中，人们随时都能轻易地引出论据来指责研究工作陷入了循环论证，但在权衡具体的探索途径时，这种形式上的指责总是徒劳无益的。它丝毫无助于事情的领悟，反而妨碍我们突入探索的园地。

何况，在问题的上述提法中实际上根本没有什么循环。存在者满可以在它的存在中被规定，而同时却不必已经有存在意义的明确概念可供利用。苟非若此，至今就还不可能有存在论的认识，然而实际上确有这种认识却恐怕是无法否认的。迄今为止的一切存在论当然都把“存在”“设为前提”，不过却并没有把存在当作可以利用的概念——并没有把存在当作我们正在寻求的那种东西。

8

① “Dasein”是海德格尔在本书中提出的最基本概念之一。它由德语中两个基本词“Da”（此）和“Sein”（存在）拼合而成。在德国古典哲学中，这一概念被用来称谓和存在相对的确定的存在者，曾被译为“定在”，“限有”。在海德格尔的哲学中，“Dasein”用来特指“存在者的人”这样的存在者，与其它的存在者相区别。因此，我们将之译为“此在”，取“存在在此”之意。——中译注

存在之被“设为前提”具有先行着眼于存在的性质，也就是说，一旦着眼于存在，给定的存在者就在它的存在中得到了暂先的勾连。这种起引导作用的着眼方式生自通常的存在之领悟。我们自己就活动在这种通常的存在之领悟之中，而且它归根到底属于此在本身的本质机制。[①] 这种“设为前提”同假设一个基本命题并由此演绎出一串命题之类的事情毫不相干。存在的意义问题的提出根本不可能有什么“循环论证”，因为就这个问题的回答来说，关键不在于用推导方式进行论证，而在于用展示方式显露根据。

存在的意义问题里面并没有什么“循环论证”，只不过在这里问之所问(存在)明显地“向后关联到或向前关联到”发问活动本身，而发问又是某种存在者的存在样式。存在问题最本己的意义中就包含有发问活动同发问之所问的本质相关性。但这也只是说：具有此在性质的存在者同存在问题本身有一种关联，甚至可能是一种与众不同的关联。然而，这样一来，不是已经摆明了某种确定的存在者具有存在的优先地位吗？不是已经给定了那应当充任存在问题首先问及的东西的、作为范本的存在者吗？前此的讨论还没有摆明此在的优先地位，也还没有断定它可能乃至必然充任本来问及的存在者来起作用。不过，此在具有优先地位这一情况已经初露迹象了。

第三节　存在问题在存在论上的优先地位

以上我们循问题之所以为问题的形式结构为线索，描述出了存在问题的特征，这样，我们就弄清楚了：存在问题是一个独特的

① “Verfassung”在德文中常常被用来指一个国家或一种政治组织的建构方式，也指某种东西的实际状况。在本书中，海德格尔将之引申用来表达某种东西的基本结构形式和本质状态，我们将之译为“机制”。——中译注

问题，要清理出存在问题乃至解决存在问题，我们需要进行一系列基本的考察。但只有对存在问题的作用，意图与动因加以充分界说之后，存在问题的与众不同之处才会呈现出来。

到现在为止，我们是这样说明重提存在问题的必要性的——首先因为这个问题渊远流长，但尤其是因为它没有一个确定的答案，甚而至于根本还没有一种令人满意的提法。但人们满可以要求了解：这个问题有什么用？它是否始终只是或根本仅是对最普遍的普遍性所作的一种虚无飘渺的思辨？——抑或它是最富原则性的又是最具体的问题？

存在总是某种存在者的存在。按照种种不同的存在领域，存在者全体可以成为对某些特定事情的区域进行显露和界说的园地。这些事情，诸如历史、自然、空间、生命、此在、语言之类，又可以在相应的科学探索中专题化为对象。科学研究简单粗糙地把这些事情的区域发掘出来并首次固定下来。藉事情的区域的基本结构把这种区域制订出来。这以某种方式已经由对存在领域的前科学的经验与解释完成了，因为事情的区域本身就是以存在领域来划分的。首先是那些如此这般生长出来的“基本概念”保持其为首次具体开展这种区域的指导线索。虽说研究的重心始终在这种实证性之中，但研究所取得的进步却主要不靠收集结论或把这些结论堆积到“手册”里面，而主要靠对各个区域的基本状况提出疑问，这些疑问往往是以反其道而行之的方式从那种关于事情的日积月累的熟知中脱颖而出。

真正的科学“运动”是通过修正基本概念的方式发生的，这种修正或多或少是偏激的，并对运动本身不甚了了。一门科学在何种程度上能够承受其基本概念的危机，这一点规定着这门科学的水平。在科学发生这些内在危机的时候，实证探索的发问同问题所及的事情本身的关系发生动摇。当今，在各种不同学科中都有

一种倾向醒觉起来，要把研究工作移置到新基础之上。

貌似有最严格构造的最坚实的科学，即数学，陷入了“基础”危机。如何赢得和保证那种本原的方式，借以通达应当成为这门科学的对象的东西——围绕着这一问题展开了形式主义与直观主义之争。物理学中则有一种倾向，要把自然本身固有的联系如其“自在”的那样提供出来；相对论就生于这种倾向。相对论是为通达自然本身的道路提供条件的理论，所以它试图把一切都规定为相对性，借以保存运动规律的不变性；而且这样一来，就使它和在它之前就有了的物质结构问题发生对抗。在生物学中，对机体和生命曾有过机械论的与活力论的种种规定，现在则有一种倾向醒觉过来，要反过头来深入到这种种规定之后进行追问，要重新规定生命体之为生命体的存在方式。在具有历史学①性质的精神科学〔historische Geisteswissenschaften〕中，透过传统及其流传下来和表现出来的方式，直趋历史现实本身的倾向日益强烈；文献史应当成为问题史。而神学正尝试着更源始地解释人向上帝的存在，这种解释是藉信仰本身的意义先行描绘出来的，并且依然留在信仰的意义之内。神学又慢慢地重新领会到路德的见地——神学教条的系统栖止于其上的基础本身并不生自对某个本原的信仰问题，理解这个基础的概念方式对神学问题不仅不够用，而且还遮盖了它、歪曲了它。

10

一门科学的所有老问题对象都以事情区域为其基础，而基本概念就是这一事情区域借以事先得到领悟（这一领悟引导着一切实证探索）的那些规定。所以，只有同样先行对事情区域本身作一

① 本书中，海德格尔明确区分了“Historie”和“Geschichte”这两个德文中的同义词：“Geschichte”被用来专称实际发生的历史，我们译为“历史”；“Historie”被用来指对实际发生过的历史的记载，反省和研究，我们译为“历史学”。与此相应，“geschichtlich”和“historisch”分别译为“历史上的”和“具有历史学性质的”或“历史学的”。请参见本书第七十三节。——中译注

番透彻研究，这些基本概念才能真正获得证明和“根据”。但只要任何一个这样的区域都应该从存在者本身的领域赢得，那么，创造基本概念的先行研究无非就意味着：按存在者的基本存在法相来解释存在者。这种研究必须跑在实证科学前头；它也**能够**做到这一点。柏拉图和亚里士多德的工作为此提供了证据。这样为科学奠定基础的工作原则上有别于跛足随行的“逻辑”，“逻辑”不过是按照一门科学的偶然状况来探索这门科学的“方法”而已。奠定基础的工作是生产性的逻辑，其意义是：它仿佛先行跳进某一存在领域，率先展开这一领域的存在法相，把赢获的结构交给诸门实证科学，使实证科学能够把这些结构作为透彻明晰的对发问的提示加以利用。于是，例如从哲学上讲首要的事情就不是构造历史学概念的理论，也不是历史学知识的理论，而且也不是历史学对象的历史理论；首要的事情倒是阐释历史上本真的存在者的历史性。同样，康德的纯粹理性批判的积极成果也在于着手清理出那属于某 11 种自然一般的东西，而不在于一种知识“理论”。他的先验逻辑是一种关于自然这一存在领域的先天的事情逻辑。

然而，这样的发问，亦即不偏依任何一种存在论流派与倾向的最广意义上的存在论，其本身还需要指导线索。与实证科学的存在者状态上①的发问相比，存在论上的发问要更加源始。但若存在论在研究存在者的存在时任存在的一般意义不经讨论，那么存在论发问本身就还是幼稚而浑噩的。存在论的任务在于非演绎地构造各种可能方式的存在谱系，而这一存在论的任务恰恰须对“我们用‘存在’这个词究竟意指什么”先行有所领悟。

所以，存在问题的目标不仅在于询问一种使科学成为可能的

① 在本书中，“ontisch”是作为“ontologisch”（存在论上的）的对立概念提出来的。和“ontologisch”指在存在者的存在层次上的研究相反，“ontisch”系指在存在者层次上的研究，故译为“存在者状态上的”。——中译注

先天条件(科学对存在者之为如此这般的存在者进行考察，于是科学一向已经活动在一种存在之领悟中)，而且也在于询问那使先于任何存在者状态上的科学就已经存在的并且奠定了这种科学的基础的存在论本身成为可能的条件。**任何存在论，如果它未首先充分地澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务，那么，无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系，归根到底它仍然是盲目的，并背离了它最本己的意图。**

业经正确领会的存在论研究本身将给予存在问题以存在论上的优先地位，而不止于重新拾起某种可敬的传统或促进某个至今未经透视的问题。但这种事情上、科学上的优先地位并不是唯一的优先地位。

第四节　存在问题在存在者状态上的优先地位

科学一般地可以被规定为通过诸真命题的相互联系而建立起来的整体。这个定义既不完全也不中肯。诸种科学都是人的活动，因而都包含有这种存在者(人)的存在方式。我们用**此在**这个术语来表示这种存在者。科学研究既不是这种存在者唯一可能的存在方式，也不是这种存在者最切近的可能存在方式。此在本身就还有与其他存在者的突出不同之处。现在就应把这种与众不同之处暂先地摆到眼前来。在进行以后的、真正展示内容的分析之前，先须对此进行一番讨论。

12

此在是一种存在者，但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者。从存在者状态上来看，这个存在者的与众不同之处在于：这个存在者为它的存在本身而存在。于是乎，此在的这一存在机制中就包含有：这个此在在它的存在中对这个存在具有存在关系。而这复又是说：此在在它的存在中无论以任何一种方式、任何一种表

述都领会着自身。这种存在者的情况是：它的存在是随着它的存在并通过它的存在而对它本身开展出来的。对存在的领悟本身就是此在的存在规定。此在作为存在者的与众不同之处在于：它存在论地存在①。

在这里，存在论地存在还不是说：造就存在论。因此，如果我们把存在论这个名称保留给对存在者的意义作明确的理论追问的话，那么这里所说的此在的存在论存在就须标识为是先于存在论的存在了。不过这不是简简单单地意味着在存在者状态上存在着〔ontiscn-seiend〕，而是说以领会着存在的方式存在着。

此在这样或那样地与之相关的那个存在：总之此在无论如何总要以某种方式与之相关的那个存在，我们称之为生存②。这个存在者的本质规定不能靠列举与事情相关的"什么"来进行。它的本质毋宁在于：它向来不得不去是作为它本己存在的它的存在，③所以，此在这个名称就被选来作为纯粹指存在的术语，用来标识这个存在者了。

此在总是从它的生存来领会自己本身：总是从它本身的可能性——是它自身或不是它自身——来领会自己本身。或者是此在自己挑选了这些可能性，或者是它陷入了这些可能性，或者是它本来就已经是在这些可能性中成长起来的。生存只是被当下的此在自己以抓紧或者耽误的方式决定着。生存问题总是只有通过生存活动本身才能弄清楚。以这种方式进行的对生存活动本身的领悟

① 此句"es ist ontologisch"也可译为"它是存在论的"。——中译注

② 本书中，"Existenz"特指"人的存在"，我们将之译为"生存"。与此相应，existenziell"作为"Existenz"的形容词形式译为"生存状态上的"。"Existenzial"和"Existenzialität"分别意指这种生存在根本性结构上的环节和联系，因而译为"生存论环节"或"生存论性质"和"生存论状态"。而其形容词形容式"existenzial"则译为"生存论上的"。——中译注

③ 可参见本书第九节。——中译注

我们称之为生存状态上的领悟。生存问题是此在的一种存在者状态上的“事务”。为此并不需要对生存的存在论结构作理论的透视。追问生存的存在论结构，目的是要解析什么东西组建生存。我们把这些结构的联系叫做生存论状态。对生存论状态的分析所具有的不是生存状态上的领会的性质，而是生存论上的领会的性质。对此在作生存论上的分析的任务，就其可能性与必要性看来，已在此在的存在者状态的法相中先行描绘出来了。 13

但是只要生存规定着此在，对这个存在者的存在论分析就总需要对生存论状态作一番事先的观察。但是我们把生存论状态领会为生存着的存在者的存在法相。而在这样的存在法相的观念中却也有着一般存在观念。于是对此在进行分析的可能性又系于对追究一般存在的意义问题预先作一番清理。

各种科学都是此在的存在方式，在这些存在方式中此在也对那些本身无须乎是此在的存在者有所作为。此在本质上就是：存在在世界之中。因此这种属于此在的对存在的领悟就同样源始地关涉到对诸如“世界”这样的东西的领会以及对在世界之内可通达的存在者的存在的领会了。由此可见，凡是以不具备此在式的存在特性的存在者为课题的各种存在论都是赖此在自身的存在者状态上的结构为根基并作说明的，而这种此在的存在者状态结构包含着先于存在论的存在之领会的规定性。

因而其它一切存在论所源出的基础存在论〔Fundameutale-ntologie〕必须在对此在的生存论分析中来寻找。

由此可见，同其它一切存在者相比此在具有几层优先地位。第一层是存在者状态上的优先地位：这种存在者在它的存在中是通过生存得到规定的。第二层是存在论上的优先地位：此在由于以生存为其规定性，故就它本身而言就是“存在论的”。而作为生存之领悟的受托者，此在却又同样源始地包含有对一切非此在式的存

在者的存在的领会。因而此在的第三层优先地位就在于它是使一切存在论在存在者暨存在论上〔ontisch-entologisch〕都得以可能的条件。于是此在就摆明它是先于其它一切存在者而从存在论上首须问及的东西了。

而生存论分析归根到底在**生存状态**上有其根苗，也就是说，在**存在者状态**上有其根苗。只有把哲学研究的追问本身就从生存状态上理解为生存着的此在的一种存在可能性，才有可能开展出生存的生存论状态，从而也才有可能着手进行有充分根据的一般性

14

的存在论问题的讨论。于是存在问题在存在者状态上的优先地位也就显而易见了。

此在在存在者暨存在论上的优先地位早已被人见到了，无需此在本身在它天生的存在论结构中被人明察，甚至无需形成以此为目标的问题。亚里士多德说：ἡ ψυχὴ τα ὄντα πῶς ἐστιν①“〔人的〕灵魂以某种方式是存在者。”这个构成人的存在的“灵魂”，在它去存在的两种方式即αἴσθησις〔知觉〕和νόησις〔直观〕之中，从其存在与如是而存在的方面着眼，揭示着一切存在者，亦即总是在一切存在者的存在中揭示一切存在者。这个命题可以一直追溯指回到巴门尼德的存在论论点；后来托马斯对此进行了颇具特色的讨论。托马斯从事的工作是获得**超越**者：存在的性质除超出存在者的一切可能的与事情相关而又可以归类的规定性之外，超出一切modus specialis entis〔存在者的种〕之外，同时又是任何一个无论是什么的东西都必然具有的。Verum〔真理〕既然是这样一种**超越的东西**，它也就必须在追究“超越者”亦即存在的性质这一任务的范围之内才能阐明。这要求助于这样一种存在者才能做到：这种存在者的存在方式本身就有与任何一个存在者“与生俱来”的特

① 《论灵魂》p 8，431 b21，参见同书p 5，430 a14以下。——原注

点。das ens,quod natum est convenire cum omni ente〔这种与一切可能的存在者与生俱来的〕与众不同的存在者就是灵魂〔anima〕①。此在对其它一切存在者的优先地位在这里显露出来，虽然还未从存在论上加以澄清。显然，这种优先地位同把存在者全体恶劣地加以主观化的做法毫无共同之处。

要阐明存在问题在存在者暨存在论上的与众不同之处，首须提示出此在在存在者暨存在论上的优先地位。但是对存在问题的这样一种结构分析(第二节)碰到了这种存在者在问题的提法本身范围之内的与众不同的功能。如果追问要变成透彻明晰的追问，此在就得暴露自身为首须从存在论上弄得足够清楚的存在者。现在事情摆明了：对此在的存在论的分析工作本身就构成基础存在论，因而此在所充任的就是原则上首须问及其存在的存在者。

如果任务是阐释存在的意义，那么此在不仅是首须问及的存在者；更进一步，此在还是在其存在中向来已经对这个问题所追问的那一东西有所作为的存在者。于是乎存在的问题不是别的，只不过是把此在本身所包含的存在倾向极端化，把先于存在论的存在领悟极端化罢了。 15

第二章

弄清存在问题的双重任务；本探索的方法及构思

第五节 此在的存在论分析——剖析一般存在的意义得以阐释的境域

当我们标识"提出"存在问题这一任务时，我们曾表明：我们不仅必须确定充任首先被问及的东西的那种存在者，而且也必须要

① 《真理问题》qu,Ia,Ic。参见在《自然的起源》一文中对超越物所进行的在当时看来颇严密的但有所偏离的"演绎"。——原注

明确占有和保障正确通达这一存在者的方式。我们已经讨论了在存在问题范围之内，何种存在者承担着特殊的角色。然而，应当如何通达这种存在者即此在呢——或者说，如何藉领会解释活动来瞄准这个存在者呢？

上文证明了此在在存在者暨存在论上的优先地位。这种优先地位可能会导致一种错误意见：仿佛这种存在者一定也是既在存在者状态上又在存在论上首先给予的存在者——不仅在这种存在者的"直接"可把握性上是这样，甚至就其存在方式的同样"直接"的给定状态来看也是这样。确实，此在在存在者状态上不仅是切近的，甚或还是最切近的——我们自己甚至一向就是此在。虽然如此，或恰恰因为如此，此在在存在论上又是最远的。此在具有某种存在之领悟，此在向已持身在存在的某种解释状态中行事，虽说这些都属于此在最本己的存在，但这却绝不等于说：我们可以把这种关于此在本身的先于存在论的最切近的存在之解释当作适当的指导线索承接过来，就好象对最本己的存在机制的存在论专题思考一定源出于这种存在之领悟似的。按照此在领有的某种存在方式来说，此在倒具有从某种存在者方面来领会本已存在的倾向，而这种存在者是此在从本质上不断地和最切近地对之有所作为的存在者；也就是说，此在具有从"世界"方面来领会本已存在的倾向。在此在本身之中，因此也就在此在本已的存在之领悟中，有这样一种情况，我们将把这种情况展示为：世界之领悟从存在论上返照到此在的解释之上。

16

所以，此在特有的存在机制（如果把它领会为属于此在的"范畴"结构）对此在始终蔽而不露，其根据恰恰就是此在在存在者暨存在论上的优先地位。此在在存在者状态上离它自己"最近"，在存在论上最远，但在前存在论上却并不陌生。

目前我们不过暂先指出了：对这种存在者的阐释面临着独特

的困难，这些困难奠基于这一专题对象的存在方式本身，奠基于专题化活动的存在方式本身；这些困难并非由于我们被赋与的认识能力的欠缺，或由于适当的概念方式的似乎不难消除的欠缺。

存在之领悟不仅一般地属于此在，而且它随着此在当时的存在方式本身或成形或毁败，因此，可以对存在之领悟作出多种解释。哲学、心理学、人类学、伦理学、政治学、诗歌、传记与历史记述一直以形形色色的方式和等等不同的规模研究着此在的行止、才能、力量、可能性与盛衰。这种种解释在生存状态上也许都是源始的；但问题却是：它们在生存论上是否也同样曾以源始的方法得出，生存状态上的解释同生存论解释不一定比肩为伍，但也不互相排斥。如果哲学认识的可能性和必然性确实得到了理解，生存状态上的解释就会要求进行生存论分析。唯当我们鲜明地依循存在问题本身制订方向，借以把此在的基本结构充分清理出来，此在分析工作至今所赢得的东西才会得到生存论上的证明。

于是，此在的分析工作必须保持为存在问题中的第一要求。然而，赢得并确保通达此在的主导方式这一问题就因而愈发焦灼。用否定的方式说：不允许把任何随意的存在观念与现实观念纯凭虚构和教条安到这种存在者头上，无论这些观念是多么"不言自明"；同时，也不允许未经存在论考察就把用这类观念先行描绘出来的"范畴"强加于此在。毋宁说，我们所选择那样一种通达此在和解释此在的方式必须能使这种存在者可以在其本身从其本身显示出来。也就是说，这类方式应当象此在**首先与通常**〔Zunächst und zumeist〕所是的那样显示这个存在者，应当在此在的通常的**日常生活**中显示这个存在者。我们就日常生活提供出来的东西不 17 应是某些任意的偶然的结构，而应是本质的结构；无论实际上的此在处于何种存在方式，这些结构都应保持其为规定着此在存在的结构。从此在的日常生活的基本状况着眼，我们就可以循序渐进，

着手准备性地端出这种存在者的存在来。

如此这般加以把捉的此在分析工作始终还是对准解答存在问题这一主导任务来制订方向的。由此也就规定了这一分析工作的界限。它不会打算提供一种完备的此在存在论；如果要使“哲学”人类学这样的东西站到充分的哲学基地上面，此在存在论自然还必须加以扩建。如果意在建立一种可能的人类学及其存在论基础，下面的阐释就还只是提供出了某些“片断”，虽然它们倒不是非本质的。此在的分析不仅是不完备的，而且最初还只是暂先的。这一分析仅仅把此在的存在提出来，而不曾阐释存在的意义。这一分析毋宁是要做好准备工作，以便显露借以最源始地解释存在的境域。一旦赢获了这一境域，我们就将要求在更高的和本真的存在论基地上来重复准备性的此在分析工作。

作为我们称为此在的这种存在者的存在之意义，时间性①将被展示出来。我们将把暂先展示的此在诸结构作为时间性的诸样式重新加以阐释；时间性之为此在存在的意义这一证明也由这一解释得到检验。把此在解释为时间性，并不就算为主导问题即一般存在的意义问题提供了答案，但却为赢得这一答案准备好了地基。

我们曾提示，此在包含有一种先于存在论的存在，作为其存在者上的机制，此在以如下方式存在：它以存在者的方式领会着存在这样的东西。确立了这一联系，我们就应该指出：在未经明言地领

① “Zeitlichkeit”和“zeitlich”；“Temporalitat”和“temporal”是海德格尔用来说明时间的两组概念。在本书中，前一组概念出现次数较频，后一组较少，它们的意义基本相同，稍有区别。海德格尔认为，当我们把时间视为有所领会地把握存在的境域之际，“Zeitlichkeit”即为“Temporalität”。（参见海德格尔：《现象学的基本问题》1975年德文版第389页。）为了便于将这两组概念区分开来，我们将前者译为“时间性”和“时间性的”；后者译为“时间状态”和“时间状态上的”，与此相关，“unzeitlich”译为“非时间的”；“zeitlos”译为“无时间的”；“überzeitlich”译为“超时间的”。——中译注

会着和解释着存在这样的东西之际，此在所由出发之域就是**时间**。我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟及对存在的每一解释的境域。必须这样本然地理解时间。为了让人能够洞见到这一层，我们须得**源源始始地解说时间性之为领会着存在的此在的存在，并从这一时间性出发解说时间之为存在之领悟的境域**。总揽这一任务的同时，就须在这样赢获的时间概念和对时间的通俗领悟之间划清界限。从沉淀在传统时间概念之中的时间解释着眼就可以

18

明白看到这种对时间的通俗领悟；而自亚里士多德直到柏格森，这种传统时间概念不绝如缕。在这里还须弄清楚：传统的时间概念与对时间的通俗领悟正源出于时间性，并且应弄清楚它如何源出于时间性。这样一来，我们就把自主权还给了流俗的时间概念——这同柏格森的论点正相反对，那个论点是：流俗的时间概念所意指的时间乃是空间。

很久以来，"时间"就充任着一种存在论标准或毋宁说一种存在者状态上的标准，借以素朴地区分存在者的种种不同领域。人们把"时间性的"存在者（自然进程与历史事件）和"非时间的"存在者（空间关系与数学关系）划分开来。人们习惯于把道出命题的"时间性的"过程同命题的"无时间的"意义区别开来。再则，人们发现在"时间性的"存在者与"超时间的"永恒者之间有一条"鸿沟"，人们试图为二者搭桥。在这里，"有时间性的"向来说的只是存在"在时间中"的，而这个规定本身当然也够晦暗的。实际情况是：在"在时间中存在"这种意义上，时间充任着区分存在领域的标准。时间如何会具有这种与众不同的存在论功能，根据什么道理时间这样的东西竟可以充任这种标准？再则，在这样素朴地从存在论上运用时间的时候，是否表达出了一种可能与这种运用相关的本真的存在论上的东西？这类问题迄今还无人问津，无人探索。在对时间的通俗领悟的境域内，"时间"仿佛"本来"就落得了这种"不言自

明的”存在论功能，并把这种“不言自明的”功能保持至今。

与此相反，在解答存在的意义问题的地基上，应该可以显示出：一切存在论问题的中心提法都植根于正确看出了的和正确解说了的时间现象以及它如何植根于这种时间现象。

如果我们确应从时间来理解存在，如果事实上确应着眼于时间才能理解存在的种种不同样式的样式化过程及其种种衍生物的衍化过程，那么，存在本身的(而不仅仅是存在“在时间中”的存在者的)“时间”性质由此也就可弄得明白可见了。于是乎“时间性的”就不再可能只等于说“在时间中存在着的”。“非时间的东西”与“超时间的东西”就其存在来看也是“时间性的”。而且与“时间性的东西”那样一种“在时间中”的存在者不同，“非时间的东西”“与超时间的东西”并非仅以某种褫夺方式才是“时间性的”；这里的“时间性的”具有积极的意义，诚然这种意义还有待澄清。不过，因为“时间性的”这个词的上述含义已经被前哲学的和哲学的语言用法遮盖了，因为在后面的探索中我们还要把这个词用于另一种含义，所以，我们把出自时间的存在的源始意义的规定性以及存在的诸性质与诸样式的源始意义的规定性称为存在的时间状态上的规定性。从而，阐释存在之为存在的基础存在论任务中就包含有清理存在的时间状态的工作。只有把时间状态的问题讲解清楚，才可能为存在的意义问题提供具体而微的答复。

因为只有着眼于时间才可能把捉存在，所以，存在问题的答案不可能在一个孤立的盲目的命题里面。靠着对这个答案以命题形式道出的东西鹦鹉学舌一番并不就是理解了这个答案。若把这个答案当作飘浮无据的结论人云亦云一番，结果也不过认识了某种“立场”，而这种“立场”也许还同迄今为止的处理方式南辕北辙，这更不能说是理解了这个答案。这个答案“新”或不“新”是无关宏旨的，那始终是事情的外在方向。这个答案的积极的东西倒是在于

这个答案足够古老，这样才使我们能学着去理解“古人”已经准备好了的种种可能性。按照这个答案的最本己的意义，这个答案为具体的存在论研究提供了指示——在业经开放的境域内，以探索性的发问去开始具体的存在论研究，这也就是这个答案所提供的一切。

如果存在问题的答案正是这样成为研究的主导指示，那么问题就归结为：迄今为止的存在论特有的存在方式，这种存在论的发问、发现和拒绝的天命，它们作为此在式的必然，都从这个答案本身进入我们的洞见，只有这样，我们才能把存在问题的答案充分地提供出来。

第六节　解析存在论历史的任务

一切研究——未必指在中心的存在问题的环围中活动的研究——都是此在的一种存在者状态上的可能性。此在的存在在时间性中发现其意义。然而时间性也就是历史性之所以可能的条件，而历史性则是此在本身的时间性的存在方式；至于此在是否是以及如何是一个“在时间中”的存在者的问题，在此不谈。历史性这个规定发生在人们称为历史（世界历史的历事）的那个东西之前。首须 20
以此在为基础，象“世界历史”这样的东西才有可能，这些东西才历史地成为世界历史的内容；而历史性就意指这样一种此在的历事的① 存在法相。在它的实际存在中，此在一向如它已曾是的那样存在并作为它已曾是的“东西”存在。无论是否明显，此在总是它的

① 在德文的一般用法中，“geschehen”指某一事情的“发生”。但是，作者这里使用此词的重点则在于从它与“Geschichte”（历史）在词源上同根的角度强调这种“发生”的“历史”意义。按照作者对“历史”的理解，我们将“geschehen”译为“演历”，将其名词形式“Geschen”译为“历事”。——中译注

过去，而这种情形不仅是说，它的过去仿佛“在后面”推着它，它还伴有过去的东西作为有时在它身上还起作用的现成属性。大致说来，此在的存在向来是从它的将来方面而“演历”的，此在就以它的存在方式“现在正是”它的过去。此在是以它当下去存在的方式，因而也就是随着隶属于它的存在之领悟生长到一个承袭下来的此在解释中去并在这种解释中成长。此在当下就是而且在一定范围之内总是从这种此在解释中来领会自身。这种领悟开展着它的各种可能性并即调整着这些可能性。它自己的过去——而这总是说它的“同代人”的过去——并不是跟在此在后面，而是向来已经走在它的前头。

此在的这种基本的历史性也可能对此在自己还是讳莫如深的。但这种基本的历史性也可能以某种方式被揭示并自行培养。此在可能揭示传统、保持传统并突出地追随传统。传统的揭示以及传统“传下”什么和如何传下的情况的开展，都可能被把握为独立的任务。此在这样就把自身带进历史追问与历史研究的存在方式之中。但是历史学——说得更精确些历史学之为历史学——之所以可能成为进行追问的此在的存在方式，只因为此在基于它的存在就是被历史性规定的。当历史性对此在讳莫如深而且只要当历史性对此在还讳莫如深的时候，此在也就没有可能对历史进行历史学追问与历史学揭示。缺乏历史学并不是没有此在的历史性的证明；历史学的缺乏，这作为此在存在法相的残缺样式，倒是有此在的历史性的证明。一个时代只是因为它是“历史性的”，才可能是无历史学的。

另一方面，如果此在已经把握了在它之内的可能性——不仅把握了使自己看透自己的存在的可能性，而且把握了追究生存论状态本身的意义亦即先行追究一般存在的意义的可能性，如果在这样的追问中已经放眼于此在的本质的历史性，那么，就不可能不

洞见到：对存在的追问——前曾指出过这种追问在存在者暨存在论上的必要性——其本身就是以历史性为特征的。这一追问作为历史的追问，其最本己的存在意义中就包含有一种指示：要去追究这一追问本身的历史，也就是说，要成为历史学的。要好好解答存在问题，就必须听取这一指示，以便使自己在积极地据过去为己有的情况下来充分占有最本己的问题的可能性。存在的意义问题，就它所适用的进行追问的方式看来（也就是说，这个问题就是要在此在的时间性与历史性中把此在先行解说清楚），是由它本身所驱使而把自身作为历史学问题来加以了解的。 21

在此在的最切近的和通常的存在方式中，此在也当下就历史地存在着；就此在的这种最切近的和通常的存在方式看来，对此在的基本结构作了这些预备性的解释，就将把下述情形挑明了：此在不仅有一种趋向，就是要沉沦到它所在的它的世界去并依这个世界的反光来解释自身，而且与此同时此在也就沉溺于它的或多或少是明白把握了的传统之中。传统就从此在那里把对自己的领导，把追问和选择都拿过去了。这种情形未必是适用于植根于此在的最本己的存在中的那种领悟（即存在论的领悟）以及可以造就这种领悟的境况。

似这般取得统治地位的传统首先与通常都使它所"传下"的东西难于接近，竟至于倒是把这些东西掩盖起来了。传统把承袭下来的东西当作是不言自明的，并堵塞了通达源始"源头"的道路，而流传下来的许多范畴和概念一部分本来曾是以真切的方式从这些源头汲取出来的。传统甚至根本使这样的渊源被遗忘了。传统使人们以为甚至无须去了解一下是否有必要回溯到渊源处去。传统把此在的历史性连根拔除，竟至于此在还只对哲学活动的五花八门的类型、方向、观点感到兴趣，它靠这种兴趣活动于最疏远最陌生的诸种文化中并试图用这种兴趣来掩藏自己的无根基状态。结

果是：此在无论具有多少历史学兴趣以及在文字上进行"实事求是的"阐释的热衷，它仍然领会不了那些唯一能使我们积极地回溯过去(这里指的是有创造力地占有过去)的最基本的条件。

在开头处(第一节)已经显示，存在的意义问题不仅未了结，不仅没有充分提出，而且不论人们对"形而上学"有多少兴趣，它仍被付诸遗忘了。希腊存在论通过形形色色的分流与变种直到今天还规定着哲学的概念方式。这个希腊存在论及其历史就是下述情况 22 的证明，此在是从"世界"方面来领会自己本身并且领会一般存在，而这样成长起来的存在论沉溺于其中的传统让存在论降低为不言自明之事，降低为只不过有待重新制作一番的材料（黑格尔就是这样)。这种无根的希腊存在论在中世纪变成了固定教材。这份教材的系统化并非只是把承袭下来的诸构件凑合成一座建筑了事。在教条式地承受希腊对存在的基本看法的限度内，在这个系统的构造中还是出了不少初拙的工作。希腊存在论的本质部分盖上了经院哲学的印记，通过苏阿列兹[Suarez]的形而上学论辩，过渡到近代的"形而上学"和先验哲学，并且它还规定着黑格尔《逻辑学》的基调和目标。在这个历史过程中，某些别具一格的存在领域曾映入眼帘并在此后主导着问题的提法(笛卡尔的我思，主体，我、精神、人格)；但同时，这些东西都与始终把存在问题耽搁了的情况相适应，没有就它们的存在之为存在及其存在结构被追问过。人们反而把传统存在论的范畴内涵以各种相应的表达法以及完全消极的限制加到这种存在者之上，或者竟为对主体的实体性作存在论阐释之故而乞灵于辩证法。

如果要为存在问题本身而把这个问题自己的历史透视清楚，那么就需要把僵硬化了的传统松动一下，需要把由传统作成的一切遮蔽打破。我们把这个任务了解为：以存在问题为线索，把古代存在论传下来的内容解析为一些源始经验。那些最初的，以后又起

着主导作用的存在规定就是借这些源始经验获得的。

把存在论基本概念的渊源这样指出来，也就是为它们举行它们的“生庚证”的探讨性展览；这样做，却与把存在论的立场恶劣地加以相对化毫无共同之处。这种解析工作也没有要摆脱存在论传统的消极意义。这种解析工作倒是要标明存在论传统的各种积极的可能性，而这意思总是说：要标明存在论传统的限度：随着历史问题的提法，随着在这些提法中已经草描出来的可能的探讨范围这种情形，那些限度实际上已经给出了。这个分析任务不是否定地对待过去，它的批判针对“今天”，针对存在论历史中占统治地位的处理方式，无论这种处理方式是谈学理的也好，是谈精神历史的也好，是谈问题历史的也好。但这一解析工作并不想把过去埋葬在虚无中，它有积极的目的；它的消极作用始终是隐而不露的，是间接的。 23

解析存在论历史的工作本来是在本质上为存在问题的提法所应有的，而且只有在存在问题的提法范围之内才可能进行。不过本书的目的是要从原则上弄清楚存在问题本身。在本书的探讨工作框架之内，解析存在论历史的工作只能就存在论历史中原则上有决定意义的一些处所着手。

按照解析工作的积极倾向，首先就须提出这个问题：在一般存在论的历史发展过程中，对存在的解释究竟是否以及在何种程度上曾经或至少曾能够同时间现象专题地结合在一起？为此必须探讨的时间状态的问题是否在原则上曾被或至少曾能够被清理出来？曾经向时间性这一度探索了一程的第一个人与唯一的人，或者说，曾经让自己被现象本身所迫而走到这条道路上的第一个人与唯一的人，是康德。只有当时间状态的问题之提法已经确定了的时候，才能成功地引进光线来照亮图型说的晦暗之处。但通过这条途径也就可以显现出：为什么这个区域在其本身的维度及其

中心的存在论功能方面对康德不能不始终是禁地。康德本人知道他自己已闯入漆黑一团的区域："我们的知性的这种图型说，在涉及到现象及其纯形式的时候，是潜藏在人们灵魂深处的一种技术，我们任何时候都将很难从自然手中获得破解这种技术的真正机关，把它无所遮蔽地摆到眼前。"①设若"存在"这个语词有一种可以指明的意义，那么康德在这里望而却步的东西，就必须作为专题从原则上得到洞察。在以下的分析中将在"时间状态"这一名称下摆出来的那些现象恰恰是"通常的理性"的最隐密的判断，康德就是把这些判断的分析规定为"哲学家的事业"。

在以时间状态的问题的提法为线索来完成解析工作的过程24中，本书的第二部将试图解释图型说那一章并由此出发去解释康德的时间学说。同时还将显示，为什么康德终究无法窥时间问题的堂奥。有两重因素妨碍了他窥此堂奥：一是存在问题一般地被耽误了，与此相关的是根本没有出现过以此在为专题的存在论，用康德的话说，就是根本没有人对主体之为主体的情况事先作过存在论分析。尽管康德在某些本质方面作出了推进，但他却并不曾进行过上面说的那种存在论分析，反而教条式地继承了笛卡尔的立场。另一些因素在于：尽管康德已经把时间现象划归到主体方面，但他对时间的分析仍然还以流传下来的对时间的通俗领悟为准，这就使康德毕竟不能把"先验的时间规定"这一现象在其自身的结构与功能中清理出来。由于传统的这种双重作用，时间和"我思"之间的决定性的联系就仍然还隐藏在一团晦暗之中，这种联系根本就没有成为问题。

康德耽搁了一件本质性的大事：耽搁了此在的存在论，而这耽搁又是由于康德继承了笛卡尔的存在论立场才一并造成的。这次

① 《纯粹理性批判》第二版第180—181页。——原注

耽搁，就笛卡尔最本己的倾向来说，是决定性的耽搁。笛卡尔发现了“Cogito sum”〔“我思故我在”〕，就认为已为哲学找到了一个新的可靠的基地。但是他在这个“激进的”开端处没有规定清楚的就是这个能思之物的存在方式，说得更准确些，就是“我在”的存在的意义。对存在论历史进行分解回溯的这一工作的第二步就是要把“我思我在”的未曾明言的存在论基础清理出来。这一番解释将不仅会证明笛卡尔不能不耽误存在问题，而且也显示出为什么笛卡尔会认为：既然我思绝对“是确实的”，就可以不管这个存在者的存在的意义问题。

然而就笛卡尔来说，事情还不止限于耽搁了此事因而使 res cogitans sive mens sive animus〔能思之物，无论其为心智还是精灵〕在存在论上陷入全无规定之境。笛卡尔通过把中世纪的存在论加到由他要立起来作为fundamentum inconcussum〔不可动摇的基础〕的那个存在者身上来进行他的“沉思”的基本思考。res cogitans〔能思之物〕从存在论上被规定为ens〔物〕，而对中世纪的存在论来说，ens的存在之意义被确定地理解为：ens als ens creatum〔物即受造物〕。上帝作为ens infinitum〔无限物〕就是 ens increatum〔非受造物〕。最广义的受造就是某种东西被制造出来，这层意思上的受造乃是古代的存在概念的一个本质的结构环节。这个徒有其表的哲学新开端，拆穿了，却是在培植一个不祥的成见，后世就是从这个成见出发才把以“心灵〔Gemüt〕”为主题的存在论分析耽搁下去的；这一分析原应以存在问题为线索，并同时对承袭下来的古代存在论加以批判剖析。 25

笛卡尔是“依赖”中世纪经院哲学的，而且使用经院哲学的术语，这是任何熟悉中世纪的人都看得出来的。不过，只要中世纪存在论在后世对能思之物的存在论规定或无规定究竟产生了多深远的原则性影响这件事还晦昧不明，“发现”这一事实在哲学上就将

一无所获。要对此进行估价，就首须以存在问题为准来指明古代存在论的意义与限度。换句话说，前述的解析到此又面临把时间状态作为问题并据此来解释古代存在论的基地这一任务了。这样一来就挑明了：古代对存在者之存在的解释是以最广义的"世界"或"自然"为准的，而且事实上是从"时间"中来取得对存在的领会的。关于此点的外部证据——诚然也只是外部证据——就是：存在的意义被规定为παρουσία〔在场〕或οὐσία〔在〕，这在存在论时间状态上的含义是"在场"。① 存在者是在其存在中作为"在场"而得到把捉的，这就是说存在者是就一定的时间样式即"现在"而得到领会的。

希腊存在论所提出的问题必须和任何存在论所提出的问题一样从此在本身中觅取线索。此在，也就是说，人的存在，在通俗的"定义"中正如在哲学的"定义"中一样被界说为ζῷον λόγος ἔχον〔会说话的动物〕，即这样一种生命物，它的存在就本质而言是由能说话来规定的。λέγειν〔说〕（参见第七节B）是获得在"因…而论"与"就…而论"中相遇的存在者的存在结构的线索。因而在柏拉图时期形成的古代存在论就变成了"辩证法"。随着对存在论的进一步清理，也就是说，随着对λογος〔逻各斯〕的"诠释"的进一步清理，就越来越有可能更彻底地把捉存在问题了。那曾使哲学狼狈不堪的"辩证法"这时变为多余之事了。亚里士多德之所以对辩证法"再

① 希腊文中，"ουσια"这一名词是从不规则动词"ειναι"〔存在〕的一种变化形式而来。尽管柏拉图著作的译者们更喜欢将ουσια译为"本质""实存"或"在"，但在亚里士多德学派的传统中，它则通常被译为"实体"。海德格尔提出，"ουσια"应该被视为与由其衍生出来的"παρουσια"〔"在某时或某地存在"、"在场"〕同义。他指出，就词源上来看，"παρουσια"与德语中的"Anwesenheit"近乎一致。与前者相似，"Anwesenheit"也是由具有"存在"意义的词根（参见古高地德语"wesan"）加上某地、某时在此的前缀"an"而成。一般说，我们将"Anwesenheit"译为"在场"，而将其分词形式"anwesend"译为"在场的"。——英译注

没有什么了解了”，那是因为他把辩证法置于一个更彻底的基地上并扬弃了它。λέγειν〔说〕本身，或者说，νοειν——对现成的东西就其纯粹的现成性的单纯知觉，巴门尼德已经取它作为解释存在的线索了——具有使这个东西纯粹“当前化”〔Gegenwär tigen〕的时间状态上的结构。这个在当前化中并为当前化而显现的存在者，这个被领会为本真存在者的存在者，就由此从现在方面获得了解释，也就是说，这个存在者被理解为在场（οὐσία）了。 26

然而，当希腊这样形成了对存在的解释之时，人们对在其中起作用的线索仍不鲜明知悉，对时间的基础存在论的功能并不熟悉甚至全无了解，亦未见到这种功能的可能性的深处。相反，人们把时间本身当作与其它存在者并列的一个存在者，未曾明言地、质朴地以时间为准来领悟存在，却又试图从这种存在之领悟的境域上就时间的存在结构来把握时间本身。

以下要从原则上弄清楚存在问题，在这一工作框架内不可能连带从时间状态上详细阐释古代存在论的基础——特别是它在亚里士多德那里达到的在科学上最高和最纯粹的阶段。在此只能不得已地对亚里士多德论时间的著作① 作一点解释，因为这篇著作可以被选来作为古代存在学说的根基与限度的判别者。

亚里士多德的时间论著是第一部流传至今的对时间这一现象的详细解释。它基本上规定了后世所有的人对时间的看法——包括柏格森的看法。对亚里士多德的时间概念进行分析，同时就可以倒溯回来看清楚康德对时间的看法——这种看法就是在亚里士多德制订出来的结构中打转的：这就是说，康德存在论的根本方向——不管他对问题的新提法与前人有多少不同——依然是希腊式的。

---

① 《物理学》Δ10、217b^{29}——14、224、a^{17}。——原注

只有在执行解析存在论传统的任务的时候，存在问题的探讨工作才能获得真正的具体化。在执行这个任务的时候，这个具体化的工作就能充分证明追究存在的意义问题是无可逃避的，并且就指明了“重提”这个问题这种说法的意义。

在这一块园地中，“事情本身是深深掩藏着的”，① 在这块园地中的任何探索工作都要防止过高估计自己的成果。因为可能的情况是：随着这样一种追问不断向前驱追，自有一道更其源始更其浩瀚的境域开展出来，那便是或能求得“存在”是什么这一问题的答案的境域。只有当存在问题重被唤起而一个进行可控制的争论的园地被争取到了的时候，才能认真地而且有积极收获地来谈论这样一些可能性。

27

第七节　探索工作的现象学方法

我们已把这部探索的专题对象（存在者的存在，或一般存在的意义）粗略地描述了一番；随着这番描述，探索的方法似乎也已经先行描绘出来了。把存在从存在者中崭露出来，解说存在本身，这是存在论的任务。当人们想从历史上流传下来的存在论以及诸如此类的尝试那里讨教的时候，存在论的方法却还始终颇成问题。由于对这部探索来说，存在论这个术语是在形式上很广的含义下使用的，所以，循着存在论历史来澄清存在论方法这样一条道路本身就是走不通的。

而且，我们使用的存在论这一术语，说的也不是某一门确定的和其它诸学科并列相联的哲学学科。我们的任务远非先行给定一门学科，情况倒相反：只有从某些特定问题的事情的必然性出发，

① 康德《纯粹理性批判》第二版第121页。——原注

从"事情本身"所要求的处理方式出发，才能够形成这样一门学科。

随着存在的意义这一主导问题，探索就站到了一般哲学的基本问题上。处理这一问题的方式是现象学的方式。但这部论著却并不因此把自己误归入某种"立场"或某种"流派"。"现象学"这个词本来意味着一个方法概念。它不描述哲学研究对象所包纳事情的"什么"，而描述对象的"如何"，而一种方法概念愈真切地发生作用，愈广泛地规定着一门科学的基调，它也就愈原始地植根于对事情本身的分析之中，愈远离我们称之为技术手法的东西，虽说即使在这些理论学科中，这类技术手法也很不少。

"现象学"这个名称表达出一条原理；这条原理可以表述为："走向事情本身！"① ——这句座右铭反对一切飘浮无据的虚构与偶发之见，反对采纳不过貌似经过证明的概念，反对任何伪问题——虽然它们往往一代复一代地大事铺张其为"问题"。人们也许会反对说，这一座右铭原是完全不言自明的，此外，它表达的是无论哪种科学认识都具有的原则。人们看不出为什么要把这种自明性突出标识为某一门研究的名称。事实上，这里关系到的是我们想更切近地加以考察的一种"自明性"，而这种切近考察对阐明这部论著的进程是很重要的。在这里我们将限于阐明现象学的先行概念。 28

现象学这个词有两个组成部分：现象和逻各斯，二者都可上溯到希腊术语：φαινόμενον〔显现者〕与 λογος〔逻各斯〕。从外形上看，现象学这个名称就象神学、生物学、社会学这些名称可以翻译为神的科学、生命的科学、社会的科学一样，因此现象学似乎就是

---

① "zu den Sachen selbst！"是本世纪初以埃·胡塞尔〔E. Husserl〕为代表的哲学现象学提出的一句著名口号。在一定意义上，它针对当时流行的新康德主义的口号："回到康德去！"[zurück zu kant！]而提出。这里，我们译为"走向事情本身"。——中译注

现象的科学。我们应得把这个名称的两个组成部分，即“现象”与“逻各斯”所意指的东西描述出来，把由它们合成的名字的意义确定下来；由此我们便可提出现象学的先行概念。据认为，现象学这个词产生于沃尔夫学派；不过，这个词本身的历史在这里无关宏旨。

A. 现象的概念

“现象”这个术语可追溯到希腊词φαινόμενον；而φαινόμενον则由动词 φαίνεσθαι 派生而来；φαίνεσθαι 意味着：显示自身（显现）。因此，φαινόμενον 等于说：显示着自身的东西，显现者，公开者。φαίνεσθαι 本身是 φαίνω 的中动态，φαίνω 的意思是：大白于世，置于光明中。φαίνω 的词根是 φα-。φῶς 的词根也是φα-。它的意思是：光、明，即某某能公开于其中的东西，某某能在其中就其本身显而易见的东西。因此，“现象”一词的意义就可以确定为：就其自身显示自身者，公开者。于是 φαινόμενα即“诸现象”就是：大白于世间或能够带入光明中的东西的总和；希腊人有时干脆把这种东西同 τὰ ὄντα（存在者）视为一事。按照通达存在者的种种方式，存在者又可以以种种不同的方式从其自身显现。甚至它可能作为它就其本身所不是的东西显现。存在者在这种显现中“看上去就象……一样”。这种显现称为显似。所以，Ψαινόμενον 即现象这个词在希腊文中也就有下面的含义：看上去象是的东西，“貌似的东西”，“假象”。Ψαινόμενον ἀγαθόν 意指某种看上去象是不错的东西，但“实际上”它却不象它所表现的那样。称为 φαινόμενον 的东西有着两重含义，即作为自现者的“现象”与作为假象的“现象”，而要进一步领悟现象概念，全在于看到这两种含义如何按现象概念的结构相互联系。唯当某种东西就其意义来说根本就是假装显现，也就是说，假装是现象，它才可能作为它所不是的

29

东西显现，它才可能“仅仅看上去象……”。在作为“假象”的$\Psi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\varepsilon\nu o\nu$的含义中已经共同包含有作为公开者的现象的源始含义。公开者这种含义对假象这种含义具有奠基作用，我们在术语的用法上用“现象”这个名称来指$\Psi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\varepsilon\nu o\nu$正面的和源始的含义，使之有别于假象这种现象，假象是现象的褫夺性变式。不过首先这两个术语表达出的东西同人们用“现像”乃至“纯粹现像”① 所称谓的东西是风马牛不相及的。

例如说到“病理现像”，它意指身体上出现的某些变故，它们显现着，并且在这一过程中，它们作为显现的东西“标示着”某种不显现自身的东西。这样的变故的发生和显现同某些现成存在着的失调并行不悖，虽然这些失调本身并不显现。因此，现像作为“某种东西的”现像恰恰不是说，显现自身；而是说通过某种显现的东西呈报出某种不显现的东西。现像是一种不显现。但我们决不可把这个“不”同褫夺性的“不”搅在一起。褫夺性的“不”所规定的是假象结构。而以现像者的那种方式不呈现的东西，也绝不可能〔作为假象〕显似。一切标示、表现、征候与象征都具有现像的上述基本形式结构，虽然它们自身相互之间还有区别。

虽然“现像”不是并且决不会是一种现象意义上的显现，但现像只有根据某某东西的显现才是可能的。然而这种使现像也一起成为可能的显现却不是现像本身。现像通过某种显现着的东西呈报出来。所以，如果人们说，我们用“现像”这个词是指这样一种东

① 在德语的一般用法中，“Erscheinung”和“Phänomen”是同义词。但海德格尔从语源学角度进行考察，强调指出它们之间的区别。我们仍用“现象”一词来译“Phänomen”，而用“现像”一词来译“Erscheinung”。“现像”意在表明“Erscheinung”通过自身显现呈报出一个不自身显现的他物，即仅是“像”而非“象”；表明它极易和“Phänomen”在意义上混淆起来的性质。同这两个概念一并出现的还有“Schein”，译为“假象”。与上述三个概念相应的三个动词分别译为“显现”(sich zeigen)；“现像为”或“现像出来”(erscheinen)；“显似”(scheinen)。——中译注

西，在其中有某种本身不是现像的东西现像出来，那这还不是对现象概念进行界说，而是把现象概念设为前提了，不过，这一前提仍然是掩蔽着的，因为在这般规定"现像"的时候，人们是在双重意义上使用着"现像"这个词。所谓在其中有某种东西"现像"，意思是说：在其中有某种东西呈报出来，亦即这一东西并不显现。而在"本身并不是'现像'"这句话里，现像则意味着显现，但这个显现本质上却属于某种东西在其中呈报的那个"何所在"。因此，现象决不是现像，虽然任何现像都指向现象。如果人们借"现像"这个尚且含混不清的概念来定义现象，那就完全头足倒置了，建立在这一基础之上的对现象学的"批判"也就显然是一桩妄为之举了。

"现像"这个词本身又可能有双重含义：一会儿作为不显现而是呈报意义上的现像，一会儿又是呈报者本身——它在其显现中指点出某种不显现的东西。最后，人们还可能把现像用来称现象的真切意义，即称作显现。既然人们把这三种不同的情况都标识为"现像"，于是乎混乱就不可避免了。

由于"现像"还可以有另一种含义，于是上述混乱就在根本上加剧了。呈报者在其显现过程中指点着那不公开的东西，如果人们把这种呈报者把握为在那种本身就不公开的东西身上浮现出来的东西，把握为从那种本身就不公开的东西那里辐射出来的东西，而这不公开的东西又被设想为根本不会公开的东西，那么，现像就恰恰等于呈献，或被呈献的东西，但这种被呈献的东西又不构成呈献者的本真存在。这种现像就是"纯粹现像"意义上的现像。被呈献出来的呈报者虽然显现自身，但作为它所呈根的东西的辐射又同时恰恰在其自身始终掩藏着它所呈报的东西。但是，这种掩藏着的不显现又不是假象。康德就是在这种双重性中使用现像这一术语的。在康德看来，现像只是"经验直观的对象"，即在经验直观中显现的东西。但这种显现着的东西（真正源始意义上的现象）同

时又是另一种“现像”，即是由隐藏在现象里面的东西的有所呈报的辐射。

对于“通过某种呈现者呈报出来”这一含义下的“现像”来说，现象是起组建作用的；但现象又可能以褫夺方式演变为假象。只要是这样，现像也就可以变为纯粹假象。在某种特定的光照下，某个人可能看上去双颊赤红，而这种显现着的赤红可能呈报着发烧的现成存在，而发烧复又标示着机体失调。 31

现象——就其自身显示自身——意味着与某种东西的特具一格的照面方式。而现像则相反，它意指着存在者本身之中的某种存在着的指引关联；而只有当指引者（有所呈报者）就其本身显现着，只有当指引者是“现象”，它才能够完全具有它所可能的功能，现像和假象以各各不同的方式奠基于现象。人们用现象、假象、现像、纯粹现像这些名称来称谓“现象”，唯当我们一开始就把现象概念领会为“就其自身显现自身”，我们才能够廓清“现象”的上述形形色色混乱状态。

如果在把捉现象概念的时候始终不规定所谈的作为现象的是怎样一种存在者，如果根本不管显现者究竟是某种存在者还是存在者的某种存在性质，那么我们所获得的还仅仅是形式上的现象概念。但是如果把存在者领会为显现者，这种显现者可以通过在康德意义上的经验直观来通达，那么，形式上的现象概念就算得到了正确的运用，现象的这种用法只是具备了通俗的现象概念的含义，但还不是现象的现象学上的概念。如果只限于康德对问题的提法，而且，先撇开这种提法与现象学所理解的现象有什么其它不同之处，那么我们就可以这样来描画现象学上所理解的现象——我们说：在现像中，那种向来已经先行于且同行于通俗领会的现象的东西已经显现出来，这种显现虽然不是以专题方式，但它是能够通过专题方式加以显现的，而这种如此这般就其本身显示自身的

东西("直观形式")就是现象学的现象。因为，康德说空间是秩序的先天所在，而他若声称这是有真凭实据的先天命题，那么，空间与时间显然必须能够这般显现，它们必须能够成为现象。

且不管还能怎样更切近地规定显现者，凡要想对现象学的一般现象概念有所领会，其无法回避的先决条件就是：洞见形式上的现象概念的意义，以及洞见在通俗含义下对这一概念的正确运用的意义。不过，在确定现象学的先行概念之前，还须得界说 λόγος 的含义，这样才能够弄清楚，现象学究竟在何种意义下能够成为"关于"现象的"科学"。

32

B. 逻各斯的概念

在柏拉图与亚里士多德那里，λόγος 这个概念具有多重含义；而且，这些含义相互抗争，没有一个基本含义在积极地主导它们。事实上这只是假象。只要我们的阐释不能就其本来内涵适当把握 λόγος 的基本含义，这种假象就会持续下去。如果我们说：λόγος 的基本含义是言谈，那么只有先规定了"言谈"这词本身说的是什么，这种字面上的翻译才有用处。λόγος 这个词的含义的后来历史，特别是后世哲学的形形色色随心所欲的阐释，不断掩蔽着言谈的本真含义。这含义其实是够显而易见的。λόγος 被"翻译"为，也就是说，一向被解释为：理性、判断、概念、定义、根据、关系。但"言谈"怎么竟能变出这么多种样式，竟使 λόγος 得以意味着上列种种，而且还是在科学的语言用法范围之内？即使把 λόγος 的意义领会为陈述，而陈述却又作为"判断"时，这种貌似正当的翻译仍然可能使 λόγος 的基本含义交臂失之；我们若在当今的任何一种"判断理论"的意义上来理解判断，那情况就尤其不妙。如果人们把判断领会为一种"联结"或一种选取角度（认可、反对），那么，λόγος 说的就不是判断，无论如何它本来并不等于说判断。

λόγος 作为言谈，毋宁说恰恰等于 δηλοῦν，把言谈时"话题"所及的东西公开出来。亚里士多德把言谈的功能更精细地解说为 ἀποφαίνεσθαι① 〔合乎语法的言谈〕。λόγος 是让人看某种东西（φαίνεσθαι），让人看言谈所谈及的东西，而这个看是对言谈者（中间人）来说的，也是对相互交谈的人们来说的。言谈"让人" ἀπό……〔从〕某某东西方面"来看"，让人从话题所及的东西本身方面来看。只要言谈是真切的，那么，在言谈（ἀπόφανσις）中，言谈之所谈就当取自言谈之所涉；只有这样，言谈着的传达用所谈的东西才能把所涉的东西公开出来，从而使他人也能够通达所涉的东西。这就是 λόγος 之为 ἀπόφανσις 的结构。这种"使公开"的意义就是展示出来让人看；当然，并非一切"言谈"都具有这种意义上的"使公开"的样式。譬如请求（εὐχή）也使某种东西公开，但却是以其它的方式来进行的。

在具体的言谈过程中，言谈（让人看）具有说的性质——发声为词。λόγος 就是 φωνή〔发声〕，而且是 φωνή μετὰ φαντασίας——向来已有所视的发声。 33

λόγος 之为 ἀπόφανσις，其功能在于把某种东西展示出来让人看；只因为如此，λόγος 才具有 σύνθεσις〔综合〕的结构形式。综合在这里不是说表象的联结或纽结，不是说对某些心理上发生的事情进行操作——从诸如此类的联系方面会产生出这样的"问题"来：这些〔心理上的〕内在的东西是如何同外部物理的东西相符合的？συν 在这里具有纯粹构词法上的含义，它等于说：就某种东西同某种东西共处的情形来让人看，把某种东西作为某种东西来让人看。

再则，唯因 λόγος 是让人来看，所以它才可能是真的或假的。

---

① 参见《解释篇》第一章至第六章。又，《形而上学》卷Z4，与《尼各马可伦理学》卷Z。——原注

在这里，问题也完全系于不要沾染"符合"那种意义上的虚构的真理概念。这种观念根本不是 ἀλήθεια〔无蔽〕这一概念中的本来观念。λόγος 的"真在"亦即 ἀληθεύειν 说的是：在 λέγειν 这种 ἀποφαίνεσθαι 中，把话题所及的存在者从其掩蔽状态拿出来，让人把它当作无蔽的（ἀληθές）东西来看，也就是说，揭示话题所及的存在者。同样，"假在"即 ψεύδεσθαι 说的是遮蔽这一意义上的欺骗，（以让人来看的方式）把某种东西放到某种东西之前，从而却使这样东西作为它所不是的东西呈现出来。

但正因为"真理"具有这一意义而 λόγος 则是让人来看的一种确定样式，所以 λόγος 才不可被当作真理的本来"处所"来谈。如今人们习以为常，把真理规定为"本真地"归属于判断的东西，而且还为这个论点援引亚里士多德；然而，不仅这种援引无道理可言，而且这首先是误解了希腊的真理概念。在希腊的意义上，"真"是 αἴσθησις〔知觉〕对某种东西的素朴感性觉知，它比上面谈到的 λόγος 更其源始，只要一种 αἴσθησις 以它自己的 ἴδια〔观念〕，亦即以天生只有通过它并且只是为了它才可通达的存在者为目标，譬如，看以颜色为目标，那么，觉知总是真的。这等于说，看总揭示颜色，听总揭示声音。"真"既只为了不可能产生蒙蔽西进行揭示，而纯粹 νοεῖν〔直观〕则是素朴地观望着觉知存在者之为存在者这种最简单的存在规定性。纯粹 νοεῖν 是这种最纯粹最源始意义上的"真"。这样一种 νοεῖν 绝不可能进行遮蔽，决不可能是假的，充其量它只能保持其为不觉知，即 ἀγνοεῖν：不足以提供质朴的适当的通路。

34 如果揭示的形式不再是纯粹的让人来看，而是在展示过程中已回溯到另外某种东西，这样也就是让人把某种东西作为某种东西来看，那么，这样一种综合结构就承担了蔽的可能性。"判断的真理"却只是这种蒙蔽的反例而已——也就是说，是一种另有几

重根基的真理现象。实在论与唯心论都以同样的彻底性错失了希腊的真理概念，而人们从希腊的真理概念竟只能悟出这样一种可能性，那就是把诸如“理念学说”之类的东西当作充当为哲学的知识。

因为 λόγος 的功能反在于素朴地让人来看某种东西，在于让人觉知存在者，所以 λόγος 又能够意味着理性。因为 λόγος 不仅使用在 λέγειν 的含义上，而且也使用在 λεγόμενον（被展示者本身）的含义上；因为这个λεγόμενον不是别的，正是 ὑποκείμενον：在一切因它而谈和就它而谈之际总已经现成摆在那里作为根据的东西；所以 λεγόμενον 这种 λογος 又等于说根据：ratio。最后，λεγόμενον 这种 λόγος 又可以意味着这样一种东西：它作为某种因它而谈及的东西，乃在它同某种东西的关系中才变得明白可见，即在它的“相关性”中才变得明白可见；所以，λόγος 又具有关系与相关的含义。

对“构词法上的言谈”所作的这一番解释大致也就足以弄清楚λόγος的本来功能了。

C. 现象学的先行概念

如果我们就眼下的目的来看待刚才我们解释“现象”与“逻各斯”之际所提出来的东西，那么，这两个名称所意指的东西之间的一种内在关联就跳入了眼帘。现象学这个词可以用希腊文表述为 λεγειν τα φαινσμενα。λεγενν 则等于说 αποφαίνεσθαι。于是，现象学是说：αποραίνεσαι τα φαινόμενα：让人从显现的东西本身那里，如它从其本身所显现的那样来看它。这就是取名为现象学的那门研究的形式上的意义。然而，这里表达出来的东西无非就是前面曾表述过的座右铭：“走向事情本身！”

所以，“现象学”这个名称就其意义来看实不同于诸如“神学”

之类的名号。那些名称按照有关科学各自包含事情的情况称谓出这些科学的对象。“现象学”这一名称则既不称谓其诸研究的对象，也不描述这些研究包含着哪些实际内容。无论应当在这门科学里论述什么，“现象学”这个词都只不过告诉我们如何展示和处理这种东西。现象“的”科学等于说：以这样的方法来把捉它的对象——关于这些对象所要讨论的一切都必须以直接展示和直接指示的方式加以描述。“描述性的现象学”具有同样的意义，这个词其实是一种同语反复。在这里，描述并不意味着植物形态学的那样一种处理方法——这个名称还有一种禁忌性的意义，远避一切不籍指示的规定活动。描述性本身就是 λόγος 特有的意义。只有从被“描写”的东西的“实是”(Sachheit)出发，也就是说，只有从对与现象相遇的方式加以科学规定的东西的“实是”出发，才能够把描述性本身确立起来。形式的和通俗的现象概念的含义是从形式上表明：凡是如存在者就其本身所显现的那样展示存在者，都可在形式上合理地称为现象学。

那么，形式上的现象概念若要脱其之为形式的而化为现象学的现象概念，应当考虑些什么呢？如何区别现象学的现象概念与通俗的现象概念呢？现象学要“让人来看”的东西是什么？必须在与众不同的意义上称为“现象”的东西是什么？什么东西依其本质就必然是突出的展示活动的课题？显然是这样一种东西：它首先并恰恰不显现，同首先和通常显现着的东西相对，它隐藏不露；但同时它又从本质上包含在首先和通常显现着的东西中，其情况是：它造就着它的意义与根据。

这个在不同寻常的意义上隐藏不露的东西，或复又反过来沦入遮蔽状态的东西，或仅仅“以伪装方式”显现的东西，却不是这种那种存在者，而是象前面的考察所指出的，是存在者的存在。存在可以被遮蔽得如此之深远，乃至存在被遗忘了，存在及其意义的问

题也无人问津。因此，什么东西发自其最本已的事实内容而以一种与众不同的意义要求成为现象，它就由现象学作为专题对象收进了“掌握”之中。

无论什么东西成为存在论的课题，现象学总是通达这种东西的方式，总是以指示方式来规定这种东西的方式。存在论只有作为现象学才是可能的。现象学的现象概念意指这样的显现者：存在者的存在和这种存在的意义，变式和衍化物。而显现并非任意的显现，更不是现像这类事情。存在者的存在决不会是那样一种东西——好象还有什么“不现像的东西”在它背后似的。 36

在现象学的现象“背后”，本质上就没有什么别的东西，但应得成为现象的东西仍可能隐藏不露。恰恰因为现象首先和通常是未给予的，所以才需要现象学。遮蔽状态是“现象”的对应概念。

现象可能有各式各样的掩蔽方式。有时现象还根本未经揭示，它可能在这种意义上遮蔽着。关于它的存有，谈不上认识也谈不上不认识。再则，一种现象也可能被掩埋。这种情况是：它从前曾被揭示，但复又沦入遮蔽状态。遮蔽状态可以成为完完全全的遮蔽状态；但常规的情况是：从前被揭示的东西还看得见，虽然只是作为假象才看得见。然而，有多少假象，就有多少“存在”。这种作为“伪装”的遮蔽是最经常最危险的遮蔽，因为在这里，欺骗和引入歧途的可能性格外顽固，这一类存在结构虽然可资利用，但是它们的地基是否稳固，这一点还隐绰未彰。也许这些存在结构及其概念可以在某种“体系”的内部要求其权利。而这个体系作为无须乎进一步辩护的、“清清楚楚的”东西，就可以被用作出发点来开始进一步演绎了。

无论把遮蔽把握为掩藏还是掩埋还是伪装，遮蔽本身总又具有两重可能。有偶然的遮蔽，也有必然的遮蔽；后者奠基于被揭示者的存在方式。源始创造的现象学概念与命题，一旦作为传达出

来的命题，无不可能蜕化。这种命题会在空洞的领悟中人云亦云，丧失其地基的稳固性，变为飘浮无据的论点。源始的"掌握"会僵化而变得不可掌握；在现象学本身的具体工作中就有这种可能性。这种研究的困难之处恰恰就是要在一种积极的意义上使这种研究对它本身成为批判的。

存在及其结构在现象这一样式中的照面方式，还须从现象学的对象那里争而后得。所以，分析的出发点，通达现象的道路，穿越占据着统治地位的掩蔽状态的通道，这些还要求获得本己的方法上的保证。"本原地"、"直觉地"把捉和解说现象，这是同偶然的、"直接的"，不经思索的"观看"的幼稚粗陋相对立的。

37

我们已经界说了现象学的先行概念；在这一地基上，我们也就能确定"现象的"〔phänomenal〕和"现象学的"〔phänomenologisch〕这两个术语的含义了。以现象的照面方式给予的和可用这种方式解说的，称之为"现象的"；现象的结构这种说法便由此而来。而所有属于展示方式与解说方式的东西，所有造就了这种研究所要求的概念方式的东西，则都叫作"现象学的"。

因为现象学所领会的现象总只是构成存在的东西，而存在又向来是存在者的存在，所以，若意在显露存在，则先须以正确的方式提出存在者本身。存在者同样须以了然通达它的方式显现出来。于是，通俗的现象概念在现象学上就变得大有干系。必须从"现象学上"保证那典型的存在者作为本真分析工作的出发点，这一在先的任务已经由分析工作的目标先行描绘出来了。

从包含的事实情形来说，现象学是存在者的存在的科学，即存在论。从前而对存在论任务的解说中曾产生出基础存在论的必要性。基础存在论把存在论暨存在者状态上与众不同的存在者即此在作为课题，这样它就把自己带到了关键的问题即一般存在的意义这个问题而前来了。从这种探索本身出发，结果就是：现象

学描述的方法上的意义就是解释。此在现象学的 λόγος 具有 ερμηνεύειν〔诠释〕的性质。通过诠释，存在的本真意义与此在本已存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领悟宣告出来。此在的现象学就是诠释学〔Hermeneutik〕。这是就诠释学这个词的源始含义来说的，据此，诠释学标志着这项解释工作。但只要发现了存在的意义与此在基本结构的意义，也就为进一步对非此在式的存在者进行种种存在论研究提供了境域。如果确实如此，诠释学就也是另一种意义上的诠释学——整理出一切存在论探索之所以可能的条件。最后，此在比一切其它存在者在存在论上都更为优先，因为它只是在生存的可能性中的存在者；与此相应，诠释学作为此在的存在之解释就具有特殊的第三重的意义：它是生存的生存论状态的分析工作——从哲学上来领会这重意义是首要意义。这种意义下的诠释学作为历史学在存在者状态上之所以可能的条件，在存在论上把此在的历史性构建起来；只要是这样，那么，只可在派生方式上称作"诠释学"的那种东西，亦即历史学性质的精神科学的方法论，就植根于这第三重意义下的诠释学。 38

作为哲学的基本课题的存在不是存在者的种、但却关涉每一存在者。须在更高处寻求存在的"普遍性"。存在与存在的结构超出一切存在者之外，超出存在者的一切可能的具有存在者方式的规定性之外。存在地地道道是 transcedens〔超越〕。此在存在的超越性是一种与众不同的超越性，因为最激进的个体化的可能性与必然性就在此在存在的超越性之中，存在这种 transcendens 的一切开展都是超越的认识。现象学的真理（存在的展开状态）乃是 veritas transcendentalis〔超越的真理〕。

存在论与现象学不是两门不同的哲学学科而并列于其它属于哲学的学科。这两个名称从对象与处理方式两个方面描述哲学本身。哲学是普遍的现象学存在论；它是从此在的诠释学出发的，而

此在的诠释学作为生存的分析工作则把一切哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出且向之归的地方上了。

现象学是以胡塞尔的《逻辑研究》开山的。下面的探索只有在胡塞尔奠定的地基上才是可能的。对现象学的先行概念的解说表明：在现象学中，本质的东西不在于它作为一种哲学的“流派”才是现实的。可能性高于现实性。现象学的领悟唯在于把现象学当作可能性来加以掌握。①

考虑到在下面的分析中遣词造句之笨拙和“有欠优美”，应当为此作一个注解：以讲述方式报道存在者是一回事，而在其存在中把握存在者是另一回事。对后一项任务来说，不仅往往缺乏词汇，
39
而首先是缺乏“语法”。希腊的存在分析就其水平而言是无可比拟的；如果我们可以引这种早期研究为例的话，那么我们可以拿柏拉图《巴曼尼德斯篇》中关于存在论的段落、拿亚里士多德《形而上学》第七卷第四章同修昔底德的某一叙述性段落作一番比较。我们将看到，希腊哲人期待希腊人来理解的表述方式真是闻所未闻。我们的力量本质上较为薄弱，而且如今有待开展的存在领域在存在论上远比希腊人面临的存在领域来得艰难；在这种情况下，概念构造不免更其繁冗，表达也就不免更其生硬。

第八节　本部论著的构思

存在的意义问题是最普遍最空泛的问题。但在这个问题中又有一种可能性，即可能把这个问题本己地、最尖锐地个别化于当下的此在之上。赢获“存在”这一基本概念，草描出这一概念所要求

① 如果下面的探索能在“事情本身”的开展方面前进几步，那么作者首先应当感谢的是埃·胡塞尔。笔者就学于弗莱堡时期，胡塞尔曾给予笔者以深入地亲自指导并允许笔者得以熟悉至为多样化的现象学研究领域。——原注

的概念方式及这一方式的种种必然演变，这些工作需要一条具体的指导线索。存在概念的普遍性不反对探索的“特殊性”；这种“特殊性”就是：通过对某种存在者即此在特加阐释这样一条途径突入存在概念。因为我们在此在中将能赢获领悟存在和可能解释存在的境域，但这个存在者本身是“历史的”，所以，对存在者的这一番最本己的存在论澄照就必得成为一种“历史学的”阐释。

于是，存在问题的清理工作就分为两项任务，这部论著也相应地分成两个部分：①

第一部：依时间性阐释此在，解说时间之为存在问题的超越的境域

第二部：依时间状态问题为指导线索对存在论历史进行现象学解析的纲要

第一部分成三篇

1. 准备性的此在基础分析

2. 此在与时间性

3. 时间与存在

第二部同样分为三篇： 40

1. 康德的图型说和时间学说——提出时间状态问题的先导。

2. 笛卡尔的“cogito sum”〔我思我在〕的存在论基础以及在“res cogitans”〔能思之物〕这一提法中对中世纪存在论的继承。

3. 亚里士多德论时间——古代存在论的现象基础和界限的判别式。

---

① 本书最终未能完成预订的写作计划，仅出版了此计划第一部分的第一、第二篇。海德格尔曾在一九七五年整理出版的《现象学的基本问题》（一九二七年夏季学期马堡大学讲课稿）导言部分的一个注解中指出，这部手稿可视为《存在与时间》未完的第一部分第三篇的底稿，至于《存在与时间》第二部分的基本内容，按照作者自己在本书德文第七版序言中所说，可参看作者一九五三年出版的《形而上学导论》——中译注

第 一 部

41

依时间性阐释此在，解说时间之为存在问题的超越境域

第 一 第

准备性的此在基础分析

在存在的意义问题中，首先被问及的东西是有此在性质的存在者。准备性的此在存在论分析工作，按照它特有的方式，自身需要一种示范性的说明，以便同种种貌似与它平行的探索工作划清界限（第一章）。在确定了探索工作的开端之后，须得对此在的基础结构即“在世界之中”进行剖析（第二章）。此在解释中的这一“先天结构”绝不是拼凑到一起的一种规定性，它源始地始终地就是一整体结构。然而，它为考察各种组建它的环节提供了不同的着眼点。如果我们始终把这一结构的向来在先的整体保持在眼界之中，便可以把这些环节从想象上崭露出来。于是，要加以分析的对象就是：世界，就其之为世界而言（第三章）；作为共同存在与自己存在的“在世界之中”（第四章）；“在之中”本身（第五章）。基于对这一基础结构的分析，便可以暂先地提示出此在的存在。此在的生存论意义即是烦（第六章）。

第一章
概说准备性的此在分析之任务

第九节　此在分析的课题

任务是分析存在者，而在这里所分析的存在者总是我们自己。42 这种存在者的存在总是我们存在。在这一存在者的存在中，这一存在者自己对它的存在有所作为。作为这样一种存在的存在者，它已被交托给它自己的存在了。对这种存在者来说，存在乃是与它自己性命攸关的东西。从这一对此在的特征标画中可以见到双重性质：

1. 这种存在者的"本质"在于它去存在〔Zu-sein〕。这种存在者假若竟谈得上是什么的话，那么这种"是什么"〔essentia〕也必须从它的存在〔existentia〕来理解。而存在论的任务恰恰是要指出：如果我们挑选生存〔existenz〕这个用语来称呼这种存在者的存在，那么这个名称却没有而且不能有流传下来的 existentia 这个古语的存在论含义，因为，按照流传下来的含义，existentia 在存在论上差不多等于说现成存在。现成存在是一种存在方式，但本质上却是和有此在性质的存在者不相干的一种存在方式。为避免混乱起见，我们将始终把现成状态这个解释性的字眼用来指 existentia 这个名称，而把生存专用在此在身上，用来指存在这种规定。

此在的"本质"在于它的生存。所以，可以在这个存在者身上清理出来的各种性质都不是"看上去"如此这般的现成存在者的现成"属性"，而是对它说来总是去存在的种种可能方式，并且仅此而

已。这个存在者的一切"如此存在"首先就是存在本身。因此我们用"此在"这个名称来指这个存在者，并不表达它所是的什么（如桌子、椅子、树），而是表达存在。

2. 这个存在者为之存在的那个存在，总是我的存在。因而此在永不可能从存在论上被把捉为某种现成存在者的类中的一员和样本。现成存在者的存在对这种存在者本身是"无关紧要的"；或更确切些说，这种存在者是这样"存在"的：它的存在对它可以既不是"无关紧要"的又不是"有关紧要"的。而按照此在这种向来我属（Jemeinigkeit）的性质，当就此在而有所言说的时候，总必须连带说出人称代名词来："我是或我存在〔ich bin〕"，"你是或你存在〔du bist〕。"

而此在又总以这样或那样去存在的方式是我的此在。此在以何种方式向来我属，它无论如何总已决定好了。这个为它的存在而存在的存在者把自己的存在作为它最本己的可能性来对之有所作为。此在总作为它的可能性来存在，它不仅只是把它的可能性作为现成的属性来"有"它的可能性。因为此在本质上总是它的可能性，所以这个存在者可以在它的存在中"选择"自己本身、获得自己本身；它也可以失去自身，或则说绝非获得自身而只是"貌似"获得自身。只有当它就其本质而言可能是本真的存在者时，也就是说，可能是拥有本己的存在者时，它才可能已经失去自身，它才可能还没有获得自身。存在有本真状态与非本真状态①——这两个 43
词是按照严格的字义挑选来作术语的——两种样式，这是由于此

① "Eigentlichkeit"是形容词"eigentlich"加名词化后缀"Keit"而成。而"eigentlich"则出于"eigen"（本己）。本书中，作者往往在"本己的"、"真正的"两层意义上使用"eigentlich"，所以我们将之译为"本真的"（不排除在个别情况下译为"真正的"或"本来的"）。这样，"Eigentlichkeit"就相应译为"本真状态"。与之相对，"uneigentlich"一般译作"非本真的"、而"Uneigentlichkeit"译为"非本真状态"。——中译注

在根本是由向来我属这一点来规定的。但是，此在的非本真状态并不意味着“较少”存在或“较低”存在。非本真状态反而可以按照此在的最充分的具体化情况而在此在的忙碌、激动、兴致、嗜好中规定此在。

此在的两种性质已经勾画出来了：一是它的 existentia 对 essentia 的优先地位，一是它的向来我属性质。这两种性质已经提示，在对这种存在者进行分析时，我们面对的是一个独特的现象领域。这个存在者没有而且绝不会有只是作为在世界范围之内的现成东西的存在方式，因而也不应用发现现成东西的方式来使它成为课题。的确，如何正确地先行给出这种存在者远不是不言自明的，其实对这种先行给予进行规定本身就构成了这种存在者的存在论分析工作的一个本质部分。只有在以正确可靠的方式给出了这种存在者的同时，才有可能获得对这种存在者的存在之领悟。无论这一分析尚是如何地浅近，但它总已经要求确保从正确的入手处入手了。

此在总是从它所是的一种可能性、从它在它的存在中随便怎样领会到的一种可能性来规定自身为存在者。这就是此在的生存机制的形式上的意义。但其中就有这种存在者的存在论阐释所需的提示：要从这种存在者的存在的生存论状态中发展出它的存在问题的提法来。然而这却不是说，要用一个具体的可能的生存观念来组建此在。此在在分析之初恰恰不应在一种确定的生存活动的差别相中来被阐释，而是要在这一生存活动的无差别的当下情况和大多情况中来被发现。此在的日常情况的这种无差别相并不是无，而是这种存在者的一种积极的现象性质。一切如其所是的生存活动都从这一存在方式中来而又回到这一存在方式中去。我们把此在的这种日常的无差别相称作平均状态〔Durchschnittlichkeit〕。

正因为平均的日常状态构成了这种存在者在存在者状态上的当下情况，所以它过去和现在都在对此在的解说中一再被跳过了。这种存在者状态上最近的和最熟知的东西在存在论上却是最远的和不为人知的东西，而就其存在论含义而言又是不断被漏看的东西。奥古斯丁问道：Quid autem propinquius meipso mihi?〔谁能揭开这个疑案？谁能了解真相?〕答曰：ego certe laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.〔主，我正在探索，在我身内探索：我自身成为我辛勤耕耘的田地。〕① 这段话不仅适用于此在在存在者状态上的以及在前存在论上的未被透视的情况，而且在更高的程度上适用于下述存在论的任务：不仅不要把这个存在者在其现象的最近的存在方式中失之交臂，而且还要使这个存在者在积极的标画特征的工作中得以通达。 44

但此在的平均日常情况却不可以被看作单纯的"着眼角度"。在平均日常情况中，甚至在非本真状态的模式中也先天地具有生存论状态的结构。即使在平均日常情况中，此在的存在仍然以某种方式对此在性命攸关，只不过这里此在处于平均日常状态的样式中而已，乃至于是处于逃避它的存在和遗忘它的存在这类方式中。

但是，对处于平均的日常状态中的此在的说明所得出的并不仅只是在摇摆游移的不确定性那种意义上的平均结构。凡在存在者状态上以平均状态的方式存在的东西，在存在论上都很可以在一些深蕴着的结构中被把捉到，而这些结构同此在的本真存在的种种存在论规定在结构上并无分别。

从对此在的分析而来的所有说明，都是着眼于此在的生存结构而获得规定的，所以我们把此在的存在特性称为生存论性质，以

① 《忏悔录》卷十，第十六章。——原注

和我们称作为范畴的非此在式的存在者的存在规定严格区别开来。这里所用的"范畴"这个术语是取其本来的存在论含义并坚持这个含义。古代存在论把在世界之内照面的存在者拿来作为它解释存在的基本样本。νοεῖν 或 λόγος 则被认为是通达这种存在者的方式。存在者在其中来照面。但是这种存在者的存在必须在一种与众不同的 λέγειν〔让看〕中才成为可把捉到的，结果这个存在——作为它所是的而且在任何一个存在者中已经是〔存在〕的东45西——先就变成可理解的了。在就存在者发议论〔λόγος〕之际，总先已是据存在来发议论了；先就着眼于存在发议论，这就是 κατηγορεῖσθαι。这首先意味着：公开告发，当大家的面责问一个人。这个术语用于存在论意义下就是说：仿佛是责问存在者，责问它作为存在者向来已经是什么，也就是说，把存在者在它的存在中拿出来让大家看。κατηγορῖαι 就是在这样的看中被看到和可以看到的东西。范畴概括了在 λόγος 中以各种方式可言及的和可议论的存在者的一切先天规定。生存论性质与范畴乃是存在性质的两种基本可能性。与这两者相应的存在者所要求的发问方式一上来就各不相同：存在者是谁（生存）还是什么（最广义的现成状态）只有从已经澄清的存在问题的境域中才能处理存在性质的这两种样式的联系。

在导论中已经提示过：在此在的生存论分析工作中，另一个任务也被连带提出来了，其迫切性较之存在问题本身的迫切性殆无逊色：即搞清楚那先天的东西。也就是说，如果要能够从哲学上讨论"人是什么"这一问题，就必须〔先〕识见到那先天的东西。此在的生存论分析工作所处的地位先于任何心理学、人类学，更不消说生物学。如果我们把生存论分析工作的课题同这几种可能的关于此在的研究划分开来，那么生存论分析的课题就会得到更为鲜明的界说。这同时也将更进一步地证明这一分析课题的必要性。

第十节　此在分析与人类学、心理学、生物学之间的界划

一旦正面描绘出某种研究的课题，指出不得使用的描述方法就具有相当的重要性，虽然关于不得作出什么的讨论常易流于无所收获。我们应当指出，迄今为止以此在为目标的提问与探索虽然在事实方面大有收效，但错失了真正的哲学问题；而只要他们坚持这样错失哲学问题，就不可要求它们竟能够去成就它们根本上为之努力的事业。把生存论分析同人类学、心理学与生物学区划开来，这件事情只与根本的存在论上的问题有关。从科学理论的立场进行这种划分必然是不充分的，这只是因为上述各学科的科学结构（并非促进这些学科的工作者们的“科学态度”）如今完全是可疑的，它们需要新的动力，而这种新动力只能来自存在论问题的提法。

从历史角度着眼，生存论分析的意图就更加清楚了——人们把对 cogito sum〔我思故我在〕这一近代哲学发问的出发基点的 [46] 提示归功于笛卡尔，而笛卡尔仅是在某种限度内探索了 ego 的 cogitare。尽管 sum 被设定为是同 cogito 一样原始的，笛卡尔却一任 sum 完全不经讨论。生存论分析将对 sum 的存在提出存在论的询问。只有规定了 sum 的存在，才能够把捉 cogitationes 的存在方式。

当然，这样从历史角度把生存论分析的意图加以例解也会使人误入歧途。分析工作的首要任务之一就是指明：从首先给定的“我”和主体入手就会完全错失此在的现象上的情形，尽管人们可以在存在者状态上起劲反对“灵魂实体”或“意识的物化”这类东西，但任何“主体”观念（设若事先未经存在论基本规定加以净化）

在存在论上都依然共同设置了 subjectum(ὑποκείμενον)这个假定①。因为物性本身的存在论渊源还有待查明，所以我们可以问一下：我们究竟应当如何正面领会主体、灵魂、意识、精神、人格这类东西的非物化的存在？这些名称全都称谓着确定的、"可以成形的"现象领域；引人注目的是，使用这些名称的时候总仿佛无须乎询问如此这般标明的存在者的存在。所以，我们避免使用这些名称就象避免使用"生命"与"人"这类词来标识我们自己所是的那种存在者一样，这可不是拘泥于术语学。

另一方面，如果对生命哲学的倾向领会得正确，那么在一切科学的严肃的"生命哲学"（这个词就好象说植物的植物学）的倾向中，都未经明言地有一种领悟此在的存在的倾向。但"生命"本身却没有作为一种存在方式在存在论上成为问题，这始终是很明显的，而且这就是生命哲学的根本缺陷。

狄尔泰的研究是由不断询问"生命"得到激励的。他从这种生命本身的整体出发，试图依照生命体验的结构网络与发展网络来领会这种"生命"的"体验"。他的"精神科学的心理学"不愿再依循心理元素与心理原子制定方向，不愿再拼凑起灵魂生命；这种心理学毋宁以"生命整体"与诸"形态"为鹄的。不过，不应在这里寻找这种"精神科学的心理学"在哲学上的中肯处——中肯处在于狄尔泰在作这一切的时候，首先踏上了通向询问"生命"的途程。诚然，

47 即使在这里也极其强烈地表现了他对问题提法的限度，以及这种问题的提法不得不借以达乎言辞的那种概念方式的限度。不过，所有由狄尔泰和柏格森规定下来的"人格主义"流派，所有哲学人类学倾向，也都同狄尔泰和柏格森一道分得了这些限度。即使原则上更为激进更为透彻的现象学人格阐释也不曾进入此在的存在

① "Subjectum"一词，在传统哲学中一般皆解释为"主体"。这里，海德格尔恰恰认为，传统哲学的这一解释没有揭示出这一概念作为主体之根据的本意。—— 中译注

问题这一向度。尽管胡塞尔①与舍勒〔Scheler〕在提问和处理问题方面、在世界观的倾向上大相径庭，但他们的人格阐释在消极方面却是一致的。它们都不再提"人格存在"本身的问题。我们选舍勒的阐释为例；这不仅因为他的阐释有文献可稽②，而且还因为他明确强调如其本然的人格存在，他把行动特有的存在同一切"心理的东西"划分开来，试图通过这种途径规定人格存在。在舍勒看来，我们决不可把人格设想为一物或一实体，人格"毋宁是直接被共同体验的体验之统一，而不是直接被体验的东西之后或之外的某种仅仅设想出来的物"③。人格不是任何物性的实体的存在。而且，人格的存在也不会消解为具有某种规律性的理性行为的主体。

人格不是物，不是实体，不是对象。这里所强调的就是胡塞尔提示④的东西——他要求为人格的统一提供一种建构，它本质上不同于自然物之统一的建构。舍勒把他就人格所说的话也用于表述行为："但一种行为也决不是一个对象；因为行为只在过程之中被体验，在反省中被给予，而这是属于行为存在的本质的。"⑤行为 48

① 胡塞尔关于"人格"的研究至今尚未印行。问题提法的根本倾向早在《作为严格科学的哲学》这部论著中就表现出来了（逻各斯工，一九一〇年第319页）。《纯粹现象学与现象学哲学的观念》（胡塞尔文集IV）的第二部分更为深入地推进了这一研究。这部著作的第一部分（参考本年鉴〔即哲学与现象学研究年鉴〕，一九一三年，第一期）提出"纯粹意识"问题的讨论，把它作为研究任何一种实在之建构的基地。第二部分进行了详尽的建构分析，它分成三篇来讨论：1.物质自然的建构。2.动物自然的建构。3.精神世界的建构（提出同自然主义相对立的人格主义主张）。胡塞尔用下面的话开始他的表述："狄尔泰虽然把捉到了提供目标的问题，把握到了有待成就的工作的方向，但是他还不曾达到问题的决定性的提出和在方法上使之得到确实的解决"，自从首次进行这一清理工作以来，胡塞尔一直更加深入地研究这些问题，他的弗莱堡讲演标示出了这一研究的某些本质部分。——原注

② 参见本年鉴第一期，2，一九一三年和第二期，一九一六年。特别参见第242页以下。——原注

③ 同上。第二期，第243页。——原注

④ 参见《逻各斯》第一期，同上。——原注

⑤ 同上，第246页。——原注

是某种非心理的东西，人格的本质就在于它只生存于意向性行为的施行过程之中，所以人格在本质上不是对象。任何心理客观化，也就是说，任何把行为把捉为某种心理的东西的作法，都等于非人格化。无论如何，人格都是作为意向性行为施行者被给予的，而意向性行为则通过某种意义的统一联系在一起。所以，心理存在同人格存在毫不相干。行为被施行，人格是行为的施行者。但“施行”的存在论意义是什么？应当如何在存在论上正面规定人格的存在方式？不过，批判的问题还不能到此止步。问题指向整个人的存在——这个人惯常被把捉为肉体、灵魂、精神的统一。某些探索工作可以分别把肉体、灵魂、精神作为自己的课题加以解决，所以它们又称谓着那些特定的现象领域。在某种限度内，这些现象在存在论上的无规定性也许无关宏旨。但若我们问的是人的存在，那么却不可能靠把肉体、灵魂、精神的存在方式加在一起就算出这种存在来；何况上述各种存在方式本身还有待规定。而且即使以相加的方式来进行存在论尝试，也一定把整体存在的某种现象设为前提了。妨碍了此在存在的原则性问题或把这个问题引入歧途的原因就是始终依循古代的基督教的人类学来制订方向。连人格主义与生命哲学都没有看出这种人类学的存在论基础是不充分的。传统人类学有两个要点：

1. 把 *ζῷον λόγον ἔλον* 这一人的定义解释为：animal rationale，即理性的动物。在这里，*ζῷον* 的存在方式是在现成存在和摆在那里这种意义上加以领会的。*λόγος* 是一种比较高级的禀赋，但它的存在方式同如此这般结合在一起的那个存在者的存在方式一样，始终晦暗不明。

2. 规定人的存在与本质的另一条指导线索是神学的线索：*καὶ εἶπεν ὁ νεός ποιήσωμεν ανθρωπον κατ εἰπονα ἡμετεεαν καὶ καθ ὁμοἰωσιν*，faciamus hominem ad imaginem nostram et

similitudinem nostram〔我们要照着我们的形像，按照我们的样式造人。〕① 基督教神学人类学从这个定义出发，同时也连带汲收了古代的定义，获得了一种对我们称之为人的存在者的解释。但正 49 如上帝的存在在存在论上是借助古代存在论得到解释的那样，ens finitum〔有限存在者〕的解释也是如此。近代以来，基督教的定义渐渐非神学化，不过，人是某种超出他自身的东西，这一“超越”的观念却在基督教教义中有其根苗，而人们恐怕不能说基督教教义曾使人的存在在存在论上成之为问题。按照这一超越观念，人不限于只是一种理智存在，这种超越观念曾以各式各样的演变形式发挥作用。下面的引文或有助于解说这些演变形式的渊源——“His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio intelligentia prudentia iudicium non modo ad terrenae vitae gubemationem suppeterent sed quibus transsecender ef usque ad Deum et aeternam felicitatem。”〔人的优越禀赋令其境遇出类拔萃；依靠理性、理智、远虑、决断，人不仅足以驾驭尘世生活，甚至可以超越升腾，直达乎神与永恒福祉〕”① “因人仰视得瞻神及其圣诲，故人明白显示：他依其天性生来即近乎神，**紧步神之足迹**，具有达乎神之通路。凡此者成无疑问，盖人依神之**形象**所创生也。”②

希腊的定义与神学的指导线索是同传统人类学紧密相关的两个源头，它们表明：在谈到“人”这种存在者的本质规定的时候，始终遗忘了这种存在者的存在问题；人们毋宁是把这种存在理解为不言自明的，其意义等于其它受造物的**现成存在**。在近代人类学中，那两条指导线索又同从 res cogitans、意识、体验网络等出发

① 《创世记》I，26。——原注

② 卡尔文(calvin)：《讲习录》I，15，第八节。——原注

③ 茨魏格尼(Zwingli)，《论圣言的清晰性》，(德国论文集 I.58)。——原注

的方法纠缠在一起。但只要 cogitationes 本身在存在论上也还未经规定，或未经明言地又被当作某种“不言自明地给予的东西”接受下来，只要这种东西的“存在”不成为问题，人类学的问题的提法在其决定性的存在论基础上就仍然是未经规定的。

上面这些话对“心理学”也同样有效。如今已不难看清心理学所具有的人类学倾向。即使人们把心理学和人类学合建为一种普遍的生物学，也仍然弥补不了它们所缺乏的存在论基础。就把握和解释的可能顺序来说，生物学作为“生命的科学”奠基于此在的存在论，尽管它不仅只奠基于此在的存在论上。生命是一种本己的存在方式，但本质上只有在此在中才能通达它。生命的存在论是通过褫夺性的解释来进行的：这种存在论所规定的是：如果有某种仅只还有生命的东西能够存在，那它一定会是什么东西。生命既不是某种纯粹的现成存在，但也不是此在。另一方面，把此在看作为（在存在论上无规定的）生命和某些其它东西，决不能使此在在存在论上得到规定。

50

我们指出了，人类学、心理学和生物学都不曾为我们自己所是的这种存在者的存在方式问题提供出意义明确的、在存在论上加以充分论证的答案。但这决不是对这些学科的实证工作下判断。不过，另一方面我们也必须不断地意识到，事后从经验材料中得出的假说决不可能开展出这些学科的存在论基础；倒不如说，我们还在收集经验材料的时候，存在论基础却也总已经在“此”了。实证研究看不见这种基础，把这种基础当作不言自明的；但这却并不证明存在论基础不是基本的东西；也不能证明存在论基础不比实证科学的任何一个论题在更为根本的意义上成为问题。①

① 但先天的东西的开展并不是“先天论的”虚构。通过胡塞尔，我们不仅重新领会了一切真实的哲学“经验”的意义，而且也学会了使用解决这个问题所必须的工具。只要哲学是科学地领会着自身的哲学，“先天论”就是它的方法。正因为先天论同虚构

第十一节　生存论分析工作与原始此在的阐释。获得“自然的世界概念”之困难

通过人类学可以在经验上识知此在的原始阶段；而就此在的日常状态来阐释此在同描述此在的原始阶段却不是一回事。日常状态同原始状态不相涵盖。即使当甚至恰恰当此在活动于某种高度发达的和业已分化的文化之中时，日常状态仍是此在的存在样 51 式。另一方面，原始此在也有它的非日常存在的可能性，有它自己的特殊日常状态。不过，依循“原始民族的生活”来判定此在分析的方向仍能有其方法上的积极含义，因为“原始现象”往往较少掩蔽，不太复杂，虽然当时的此在已经广泛地进行着自我解释。原始此在往往更直接地从一种源始地混迹于现象（就其现象学的意义而言）的状态中表露出来。若要天然地把现象的存在论结构端出来，那种在我们看来也许笨拙而粗糙的概念方式可能会有积极的助益。

然而迄今为止，我们关于原始人的知识都是由人种学提供的。而人种学还在最初“汲收”、筛选、加工材料的时候，就已经活动在关于人的一般此在的确定的先行概念与确定解释中了。人种学家所习用的日常心理学乃至科学心理学以及社会学能否为适当地通达、解释和转达那有待探究的现象，提供科学的保证，这一点并非确定无疑，在这里显现出来的实情的内容也同在前而提到的那些

毫不相干，所以先天的研究要求我们妥善地准备好现象基地。必须为此在的分析工作做好准备的切近的境域，就在此在的平均日常状态之中。——原注

学科里一样。人种学本身就已经把某种有待充分的此在分析假定为它的指导线索了。但因为实证科学既不“可能”也不应当等待哲学的存在论工作，所以，进一步的研究进程将不是以“向前进展”的方式进行，而是以重温的方式，以在存在论上更透彻地纯化那在存在者状态上已经揭示了的东西的方式来进行。①

52

从形式上把存在论询问同存在者方式状态上的研究划分开来这件事可能并不难，但此在的生存论分析工作的进行，尤其是它的开端，却还不是易事。在这任务中包含有一亟切之事，哲学久已为之不安，但要完成它，哲学却又总是力不从心。这亟切之事就是：弄清楚“自然的世界概念”这一观念。如今人们认知了形形色色、边边角角的文化以及此在形式，这些可资利用的丰富识知似乎为卓有成效地着手解决这一任务提供了方便。但这只是假象。其实这类滥觞的识知恰恰诱使人们认不出本真的问题，以调和方式把一切加以比较和分类并不就是已经自然而然地提供了真切的本质性认识。把形形色色的东西安排在一张表格上也并不保证实际领悟了秩序井然地摆在那里的东西。秩序的真实原则有它自己的事情之内容，这种事情之内容从不是通过秩序排列才被发现的，而是在秩序排列中已经被设定为前提。所以，排列世界图象须得对

---

① 新近，恩斯特·卡西尔（E·Cassirer）把神话的此在变成了哲学解释的课题，参考《符号形式的哲学》第二卷：神话的运思；一九二五年。这里对某些概括的指导线索进行了探索，可供人们用于人种学的研究。但若从哲学问题的提法方面来看尚有疑问：解释的基础是否充分透彻？特别是康德《纯粹理性批判》的“建筑术”及其系统内容究竟能不能为这样一种任务提供可能的蓝图？或说这里是否需要一种新的源始的开端？卡西尔自己也看到了这样一种任务的可能性，始自第16页的注释指出了这一点。在那里，卡西尔提示了由胡塞尔开展出来的现象学的境域。一九二三年十二月笔者曾在康德学会汉堡分会发表关于“现象学研究的任务与方法”的讲演，在这次讲演中已经勾划出了生存论分析工作的轮廓。在这次讲演会上，笔者曾有幸同卡西尔进行过辩论，那次辩论已经表明，在要求进行生存论分析工作这一点上，我们的意见是一致的。——原注

世界一般具有明白的观念。如果“世界”本身就是此在的一个建构要素，那么要从概念上弄清楚世界现象就要求对此在的基本结构有所洞见。

本章从正面作了一些特征描述，从反面也作了一些考虑。它们的目的都在于引导我们依循正确的轨道来领悟后面阐释的倾向与提问。存在论只能间接地掖助现存的实证学科。假若对存在的询问没有超出关于存在者的知识范围，面只是成为激励一切科学研究的东西，那么它还有自己本身独立的目标吗？

第二章
一般的“在世界之中存在”——此在的基本机制

第十二节　依循“在之中”本身制订方向，从而草描出“在世界之中存在”

在准备性的讨论（第九节）中我们已曾把存在的某些基本性质崭露出来。这些性质定当照亮进一步的探索；同时，它们则又将在这一探索过程中获得结构上的具体化。此在是这样一种存在者：53 它在其存在中有所领会地对这一存在有所作为。这一点提示出了形式上的生存概念。此在生存着，另外此在又是我自己向来所是的那个存在者。生存着的此在包含有向来我属性，那是本真状态与非本真状态之所以可能的条件。此在向来生存在这种或那种样式中，或生存在这两种样式未经分化的状态中。

但我们现在必须先天地依据于我们称为“在世界之中”的这一存在机制来看待和领会此在的这些存在规定。此在分析工作的正确入手方式即在于这一机制的解释中。

“在世界之中存在”① 这个复合名词的造词法就表示它意指着一个统一的现象。这一首要的状况必须作为整体来看。我们不可把“在世界之中存在”分解为一些复可加以拼凑的内容，但这并不排除这一机制的构成环节具有多重性。事实上可以从三种着眼处来看待这一术语所提示的现象。如果我们在先行把定了现象整体的前提下来研究它，那我们就可以端出：

1 “世界之中”。从这一环节来看，我们的任务是追问“世界”的存在论结构和规定世界之为世界这一观念。(见本篇第三章)

2. 向来以在世界之中的方式存在着的存在者。这里要寻找的是我们在问“谁?”的时候所追问的东西。在现象学的展示中应予规定的是：谁在此在的平均日常状态的样式之中?(见本篇第四章)

3. “在之中”① 本身。有待提出“之中”本身的存在论机制(见本篇第五章)。在这些机制的环节中端出任何一项都意味着端出其它各项，这就是说：各自都是整体现象的寻求。诚然，在世界之中的存在必然是此在的先天机制，但这还远远不足以充分规定此在的存在。在以专题方式分别分析上面端出的三种现象之前，我们应先尝试着描述一下最后提到的这一机制环节，借以制定方向。

“在之中”说的是什么? 我们首先会把这个词补足为在“世界”54 之中，并倾向于把这个“在之中”领会为“在……之中”。这个用语称谓着这样一种存在者的存在方式——这种存在者在另一个存

① “In-der-Welt-sein”是作者在四个德文词之间加连字符生造而成的一个概念，正式的场合译为“在世界之中存在”。后面的译文中也经常由于考虑译文通畅而酌情译为“在世界之中”或“在世”。——中译注

在者“之中”，有如水在杯子“之中”，衣服在柜子“之中”。我们用这个“之中”意指两件在空间“之中”广延着的存在者就其在这一空间之中的处所而相对具有的存在关系。水和杯子、衣服和柜子两者都以同一方式在空间“之中”处“于”某个处所。这种存在关系可以扩展开来，例如：椅子在教室之中，教室在学校之中，学校在城市之中，直至于椅子在“宇宙空间”之中。这些存在者一个在另一个“之中”。它们做为摆在世界“之内”的物，都具有现成存在的存在方式。在某个现成东西“之中”现成存在，在某种确定的处所关系的意义上同某种具有相同存在方式的东西共同现成存在，我们把这些存在论性质称为**范畴**性质，它们属于不具有此在式的存在方式的存在者。

反之，“在之中”意指此在的一种存在机制，它是一种**生存论性质**。但却不可由此以为是一个身体物（人体），在一个现成存在者“之中”现成存在。“在之中”不意味着现成的东西在空间上“一个在一个之中”；就源始的意义而论，“之中”也根本不意味着上述方式的空间关系①。“之中”〔“in”〕源自 innan-，居住，habitare，逗留。“an”〔“于”〕意味着：我已住下，我熟悉、我习惯、我照料；它有 colo 的含义；habito〔我居住〕和 diligo〔我照料〕。我们把这种含义上的“在之中”所属的存在者标识为我自己向来所是的那个存在者。而“bin”〔我是〕这个词又同“bei”〔缘乎〕联在一起，于是“我是”或“我在”复又等于说：我居住于世界，我把世界作为如此这般熟悉之所而依寓之、逗留之②。若把存在领会为“**我在**”的不定

---

① 参见雅各布·格里姆(Jakob Grimm)《小文集》卷七，第 247 页。——原注

② 作者在这里主要利用的是格里姆《小文集》中的两篇短文（《论“in〔之中〕》和《论“in”〔之中〕和“bei”〔缘乎〕》）的研究结论，即强调对于“in”，“an”，“bei”这些现代德文中常用的一些介词应首先从其源初的动词意义上理解。——中译注

式，也就是说，领会为生存论环节，那么存在就意味着：居而寓于……，同……相熟悉。因此，“在之中”是此在存在形式上的生存论术语，而这个此在具有在世界之中的本质性机制。

依寓世界而存在，这其中可更切近一层解释出的意义是：融身在世界之中。在这种意义下，“依寓”世界是一种根基于“在之中”的存在论环节。我们必须依照此在的源始存在结构的现象内涵来勾画诸存在概念，而在这部分分析中，问题就在于看到此在的源始存在结构。因为这一点，也因为流传下来的存在论范畴原则上把握不住这种结构，所以应当更切近地考察这个“依寓于”。我们选择的崭露途径又有别于范畴上的存在关系，那是一种在存在论上有着本质不同的存在关系，但我们表述这种存在关系的语言手段是相同的。必须这样明确地从现象上再现出易遭抹杀的基本存在论的差别；甚至不惜冒险讨论“自明的东西”。存在论分析的现状表明，我们对这些自明性的解释还远远达不到“了如指掌”的程度，更难得涉及到它们的存在意义；至于用可靠的构词来获得适当的概念结构，那就更谈不上了。

“依寓于”这一生存论环节决非意指摆在那里的物现成共处之类的事情。绝没有一个叫做“此在”的存在者同另一个叫做“世界”的存在者“比肩并列”那样一回事。当然我们的语言习惯有时也把两个现成东西的共处表达为：“桌子‘依’着门”，“凳子‘触’着墙”。严格地说起来，没有“触着”这回事。这倒不是因为要精确考察起来在凳子与墙之间其实总可以确定一个间隙，而是因为即使间隙等于零，凳子原则上也不可能触着墙。这件事的前提是：墙能够“为”凳子来相遇，只有当存在者本来就具有“在之中”这种存在方式，也就是说，只有当世界这样的东西由于这种存在者的“在此”已经对它揭示开来了，这种存在者才可能接触现成存在在世界之内的东西。因为存在者只能从世界方面才可能以接触方式公开出

来，进而在它的现成存在中成为可通达的。如果两个存在者在世界之内现成存在。而且就它们本身来说是无世界的，那么它们永不可能"接触"，它们没有一个能"依"而"存"。"而且它们是无世界的"这个补充句子是不可或缺的，因为那种并非无世界的存在者，譬如说此在本身，也现成存在在世界"之中"；说得更确切些就是：它可以在某种限度内以某种理由被看作仅仅现成的东西。必须完全不计或根本不看"在之中"的生存论状况才可能把"此在"看作某种现成的东西或某种仅只现成的东西。但我们不可把此种看法同此在特有的"现成性"方式搅在一起。要通达这种现成性，忽略此在的特殊结构是不行的，而只有靠事先领会这些结构才行。此在在某一种"事实上的现成存在"的意义下① 领会着它最本己的存在。然而，自己的此在这一事实的"事实性"在存在论上却根本有别于某种岩石事实上的搁在那里。只要此在存在，它就作为实际而存在着。我们把此在的这一事实性称作此在的实际性②。要想把这一存在规定性的盘根错节的结构哪怕作为一个问题提出来加以把握，也得先在已清理出来的此在生存论上的基本机制的亮光朗照下方可进行。实际性这个概念本身就含有这样的意思：某个"在世界之内的"存在者在世界之中，或说这个存在者在世；就是说：它能够领会到自己在它的"天命"中已经同那些在它自己的世界之内同它照面的存在者的存在缚在一起了。

第一步就应当看到作为生存论环节的"在之中"与作为范畴

① 参见本书第二十九节。——原注

② 本书中，作者有意区别了"Faktizität"与"Tatsächtigkeit"这样两个概念。前者标示具有此在性质的存在者的存在状况，译为"实际性"；后者一般标示现成状态的存在者的存在状况，译为"事实性"。与此相应，"faktisch"与"tatsächlich"；"Faktum"与"Tatsache"也是相对的两组词。分别译为"实际上的"与"事实上的"；"实际"与"事实"。——中译注

的现成东西的一个对另一个的“在里面”〔Inwendigkeit〕这两者之间的存在论区别。我们用这种方式把“在之中”划分出来，却并不是说此在不具有任何种类的“空间性”。相反，此在本身有一种切身的“在空间之中的存在”，不过这种空间存在唯基于一般的在世界之中才是可能的。人们或许会说：在一个世界之中的“在之中”是一种精神特性，而人的“空间性”是其肉体性的一种属性，它同时总是通过身体性“奠定根基”的；这种存在者状态上的标画却也同样不能从存在论上弄清楚“在之中”。因为这样一来，人们见到的又是一个具有如此这般属性的精神物同一个身体物的共同现成存在，而这个如此这般合成的存在者本身的存在却依然晦莫如深。只有领悟了作为此在本质结构的在世，我们才可能洞见此在的生存论上的空间性。这种洞见将保证我们不会根本看不见或事先抹杀生存论空间性这一结构。这种抹杀的动机不是存在论上的，而是“形而上学的”——人们有一种天真的意见，认为人首先是一个精神物，事后才被放到空间“之中”。

此在的实际状态是：此在的在世向来已经分散在乃至解体在“在之中”的某些确定方式中。我们可以通过下面列举的例子指出“在之中”的这些方式确是形形色色：对某种东西有所行事，制做某种东西，安排照顾某种东西，利用某种东西，放弃或浪费某种东西，从事、贯彻、探查、询问、考察、谈论、规定，诸如此类。“在之中”的这些方式都具有烦忙[①]的方式，而对这种存在方式我们还将深入描述。烦忙的方式也还包括：委弃、耽搁、拒绝、苟安等残缺的样式，包括一切“只还”同烦忙的可能性相关的样式。“烦忙”这个名词首先具有先于科学的含义，它可以等于说：执行、完成、“整理”某

57

① “Besorgen”是作者在本书中经常使用的一组相关概念（“Besorgen”；“Fürsorge”；“Sorge”）中的一个，意为此在在世的一种方式，即与世内存在者打交道的存在方式。译为“烦忙”。参见本书二十六节、第四十一节、四十二节等。——中译注

件事情。这个词也可以意指"为自己弄到某种东西"这种意义上的自己料理。我们还把这个词用在一种很能说明问题的句子里，我烦的是这件事情会弄不成。"烦忙"在这里差不多意指担心恐怕之类。同这些先于科学的存在者状态上的含义相反，在这部探索中"烦忙"一词是作为存在论术语（生存论环节）加以使用的，它标识着在世的可能存在方式。我们选用这个名称倒不是因为此在首先和大多是经济的和"实践的"，而是因为应使此在本身的存在作为"烦"映入眼帘。我们且必须把"烦"这个词把握为存在论上的结构概念（见本篇第六章）。这个词同在每一个此在的存在者状态上都可以发现的"沮丧"和"生计操劳"完全不是一码事。只因为此在在存在论上被领悟为烦，所以诸如此类的东西以及反过来象"无忧无虑"和"欢快"这样的东西在存在者状态上才是可能的。因为此在本质上包含有在世，所以此在的向世之存在本质上就是烦忙。

按照我们说过的东西来看，"在之中"不是此在时可有时可无的属性，好象此在没有这种属性也能同有这种属性一样存在得好好的。并非人"存在"而且此外还有一种对"世界"的存在关系，仿佛这个"世界"是人碰巧附加给自己的。此在决非"首先"是一个仿佛无需乎"在之中"的存在者，仿佛它有时心血来潮才接受某种对世界的"关系"。只因为此在如其所在地就在世界之中，所以它才能接受对世界的"关系"。在世这种存在机制靠的不是在具有此在性质的存在者之外还有另一种存在者现成存在并同具有此在性质的存在者聚会在一起。相反，这另一种存在者之所以能够"同"此在"聚会"，只因为它能够在一个世界之内从它本身方面显现出来。

如今人们常说"人有他的环境（周围世界）"。但只要这个"有"仍未加规定，那么这句话在存在论上就等于什么都没说。"有"就其 58

可能性而言根基于“在之中”的生存论机制。因为此在本质上是以“在之中”这种方式存在的东西，所以它能够明确地揭示从周围世界方面来照面的存在者，能够知道它们利用它们，能够有“世界”。“有一个周围世界”这句话在存在者状态上已是老生常谈，在存在论上却还是个问题。解决这个问题所要求的无非是先把此在的存在在存在论上充分加以规定。虽说人们——尤其是自克·冯·贝尔〔K. E.V.Baer〕以来——在生物学中常用到这一存在机制，但我们却不可因为对这种存在机制在哲学上的利用而推想到“生物主义”上去。因为既然生物学是一门实证科学，也就是说，生物学必须以这种结构为前提并不断地利用到它，那么即使作为生物学专题对象的先天条件，这种结构本身也只有先被理解为此在结构才能在哲学上得到解说，依循加以如此理解的存在论结构制订方向，则只有通过褫夺之途才能先天地界说“生命”的存在机制。无论在存在者状态上还是在存在论上，烦忙在世都具有优先地位。这一结构将通过此在分析获得彻底的解释。

然而，迄今为止对这种存在机制提供的规定不全都是些否定命题吗？我们听到的始终不过是：这种据说如此基本的“在之中”不是什么。确实如此。但是否定的描述方法这样占了优势不是偶然的。毋宁说，它倒渲泄出这种〔“在之中”〕现象的特殊性质，因而它在一种适应于这种现象本身的真切意义下是肯定的。对在世的现象学展示具有斥伪和去蔽的性质，因为在每一此在中，在世这种现象总已经以某种方式被“看到”了。在世现象之所以已被“看见”，是因为——就其随着此在的存在向来已经对此在的存在之领悟展开了这一点而言——它构成了此在的基本机制。它是这种现象通常也总已经同样根本地被误解了，或者它所得到的解释在存在论上是不充分的。不过，这种“以某种方式看见然而通常却都误解”其本身就恰恰奠基在此在本身的这样一种存在机制之

中——按照这种存在机制，此在在存在论上首先从那种它自身所不是的但却在它自己的世界之内来照面的存在者方面及其存在方面来领会它自己本身，而且这也就是领会它的在世。

在此在本身之中和对于此在来说，在世这一存在机制总已经以某种方式是熟知的。但现在若要认识这种存在机制，认识活动就突出出来，而它作为对世界的认识这样的任务恰恰把它自己弄成了“灵魂”对世界的关系之范本。因此，对世界的认识〔$vo\epsilon\tilde{\iota}v$〕或因“世界”就“世界”而谈〔$\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$〕就作为在世的首要样式来起作用了，虽然在世之为在世还没有得到理解。因为在存在论上还始终无法通达在世这种存在结构，而它在存在者状态上却已被经验为存在者(世界)与存在者(灵魂)之间的“关系”；又因为人们在存在论上执拗于存在者从而把存在首先领会为世界之内的存在者，于是，人们就立足于这两种存在者，就它们的存在的意义来尝试着理解上述存在者之间的那种关系，也就是说，把这种关系理解为现成存在。虽然人们对于“在世界之中”有前现象学的经验和熟悉，但是由于存在论上不适当的解释，在世却变得晦暗不明了。直到如今人们还在这种不适当的解释的阴影下来认识此在的机制，非但如此，人们还把它当作某种自明的东西呢。于是乎，这种不适当的解释就变成了认识论问题或“知识形而上学”问题的“明白无误”的出发点。因为：一个“主体”同一个“客体”发生关系或者反过来，还有什么比这更不言自明的呢？必得把这个“主客体关系”设为前提。虽说这个前提的实际性是无可指摘的，但它仍旧是而且恰恰因此是一个不详的前提，因为人们一任这个前提的存在论必然性尤其是它的存在论意义滞留在晦暗之中。

对世界的认识通常地和唯一地作为范本代表着“在之中”这种现象；而这还不仅限于认识理论，因为人们把实践活动领会为“不是理论的”和“非理论的活动”。因为这种情况，也因为认识的这种

59

优先地位把对认识的最本己的存在方式的领悟引入迷途，所以我们应该就认识世界这一角度更尖锐地提出在世问题，把在世作为“在之中”的生存论“样式”收入眼帘。

第十三节　以一种另有基础的样式为例说明“在之中”。对世界的认识

60

如果“在世界之中”是此在的一种基本机制，如果此在不仅一般地活动在世界中，而且特别按日常生活的样式活动在世界中，那么“在世界之中”也就一向已经在存在者状态上被经历着。完完全全的隐而不露将是不可思议的。尤其此在具有一种对它自身存在的领悟，尽管这种领悟的作用可能还是那么地不确定。然而，往常只要一涉及“对世界的认识这一现象”，存在之领悟总是陷入“外在的”、形式上的解释。这种情况的标志是：如今人们习以为常仍把认识当作是“主体和客体之间的一种关系”，而这种看法所包含的“真理”却还是空洞的。主体和客体同此在和世界不是一而二二而一的。

即使“在之中”在存在论上首先由进行认识的在世来规定，首须解决的任务仍是把认识作为在世界之中的存在和向着世界的存在加以现象的描述。当对这种存在关系有所反思之时，被称作自然的那个存在者作为被认识者乃是当下给定了的。于这个存在者处碰不上认识活动本身。如果认识确乎“存在”，那么它只属于那个去认识的存在者。然而，即使在这个存在者身上，即在人这种物体身上，认识仍然不是现成的。认识无论如何不能象肉体属性那样从外部加以规定。既然认识属于这个存在者，同时却又不是外在性质，那么认识就一定是“内在的”。人们愈是这样明白无误地主张认识首先和本来是“内在的”，主张认识同物理的和心理的存

在者的存在方式其实一无相同之处，人们就愈是无条件地相信：在认识的本质问题方面，在主客体关系的澄清方面，他们的见解已经深入了。因为只有现在才可能产生一个问题来，这个问题就是：这个正在进行认识的主体怎么从他的内在“范围”出来并进入“一个不同的外在的”范围，认识究竟怎么能有一个对象，必须怎样来设想这个对象才能使主体最终认识这个对象而且不必冒跃入另一个范围之险？这一入手处尽可千变万化，但随之却始终漏过了去询问这个认识主体的存在方式。诚然，当人们讨论这个主体的认识之时，这个主体的存在方式虽未明言却也向来已经在论题之中了。人们有时候也听到这样的担保：主体的“内”和主体的“内在范 61 围”肯定不可被设想成一个“箱子”或一间“密室”那样。然而认识被首先锁闭于其中的那种内在的“内”的肯定的含义是什么，或认识的这种“在内”的存在性质如何奠基于主体的存在方式——对这些问题却都讳莫如深。认识究竟如何能从这个“内在范围”“出去”，如何获得“超越”？只要这个问题一提出来，那么，无论怎样来解释这个“内在范围”，事情总已经摆明了：人们只是发现认识成了问题，而并没有首先去澄清这个出此谜团的认识究竟是什么以及它究竟如何存在。

哪怕最浅近地使认识现象成为课题，也就已经未曾明言地同时道出了：认识是作为在世的此在的一种样式，认识在在世这种存在机制中有其存在者状态上的根苗。但是，人们滞留在前面说到的那一入手处，而置这一情况若罔闻。**认识是在世的一种存在方式**。当我们指明这一现象实情的时候，人们可能会反对说：这样来解释认识就会否定认识问题。如果预先设定，认识已经是依于它的世界而存在——而这个世界原本得在主体的超越活动中才能达到——那么究竟还有什么可要问的呢？在最后这个问题中，又出现了现象上未经证明的虚构出来的“立足点”。舍此不论，究竟由

何种最高法庭来判定：是否应当有以及在何种意义上应当有一种认识问题，而这种问题同认识现象本身以及认识者的存在方式却是两码事？

如果现在追问，在认识本身的现象实情中自行显现出来的是什么，那么就可以确定：认识本身先行地奠基于“已经寓于世界的存在”中——而这一存在方式就在本质上组建着此在的存在。这种“已经依寓”，首先不仅仅是对一个纯粹现成的东西的瞠目凝视。在世作为烦忙活动乃沉迷于它所烦忙的世界。为了使对现成东西的考察式的规定性认识成为可能，首须“烦忙着同世界打交道”的活动发生某种残断。从一切制作、操作等等抽手不干之际，烦忙便置身于现在还仅剩的“在之中”的样式中。即置身于“还仅仅延留在某种东西处”这种情况中。这种向着世界的存在方式乃是这样一种存在方式：在世界内照面的存在者只还在其纯粹外观〔εἶδος〕中来照面。而只有基于这种向着世界的存在方式，并且作为这种存在方式的一种样式，才可能以明确的形式对如此这般照面的存在者“望去”。这种望去总是选定了某种特定的方向去观望某种东西的，总是描着某种现成的东西的。它先就从照面的存在者那里取得了一种“着眼点”。这种观望自行进入一种样式：独立持留于世界内的存在者。在如此这般发生的“滞留”① 中（这种滞留乃是对所有操作和利用的放弃）发生对现成东西的知觉。知觉具有把某 62 某东西当作某某东西来言及和谈议的方式。在解释的这种最广泛

① “Aufenthalt”这个词在德语中通常意指“停留”，“居留”，但在这里，作者特别强调它与另外两个词，“aufhalten”和“enthalten”有密切关系。“aufhalten”指“持留于……”；而“enthalten”则指“放弃”，“抑制自己而不去做……”。从词形上讲，“Aufenthalt”由“aufhalten”与“enthalten”合成。因此，作者使用“Aufenthalt”就有合另两者之义而为一的意图。这层意思以及这三个词在德文词形上的关联中文颇难表达。暂将“Aufenthalt”译“滞留”；将“aufhalten”译“持留”；而“enthalten”译为“放弃”。——中译注

意义的基础上，知觉就变为规定。被知觉的东西和被规定的东西可以在语句中被说出，于是就作为这样被道出的东西保持和保存下来。知觉着保持有关于某某东西的陈述，这本身就是在世的一种方式，而不可被阐释为这样一种“过程”，仿佛通过这种过程某个主体获得了关于某某东西的表象，而它们作为如此被据为己有的表象始终保留“在内”，于是对这些表象来说就可能会发生出它们如何同现实“相符合”的问题来。

在指向某某东西之际，在把捉之际，此在并非要从它早先被囚闭于其中的内在范围出去，相反倒是：按照它本来的存在方式，此在一向已经“在外”，一向滞留于属于已被揭示的世界的照面着的存在者。有所规定地滞留于有待认识的存在者那里，这并非离开内在范围，而是说，此在的这种依寓于对象的“在外存在”就是真正意义上的“在内”。这就是说，此在本身就是作为认识着的“在世界之中”。反过来说，对被认识的东西的知觉不是那种有把握的出征，会带着赢获的猎物转回意识的“密室”；而是：即使在知觉的收藏和保存中，认识着的此在依然是作为此在而在外。即使我“纯粹地”知道存在者的存在联系；“仅仅地”表象存在者的存在联系，“单单地”想到存在者的存在联系；我在这些情况下就同我在原本字义上的把捉活动的情况下一样：在世界中寓于外部存在者处。在对某某东西的遗忘中，对曾被认识过的东西的全部存在关系似乎都已消解了，但即使（这种）遗忘也必须被理解为原始的“在之中”的一种变式；对一切欺惘和各种错误也必须以同样的方式来理解。

上面展示出对于认识世界起组建作用的在世诸样式的根本联系，它弄清楚了：通过认识，此在对在它自身中一向已经被揭示了的世界取得了一种新的存在之地位。这种新的存在可能性能够独 63 立地组织起来，可以成为任务、可以作为科学承担起在世的领导。

但是，认识并不首先创造出主体同一个世界的“commercium”〔交往〕，这种交往也并非从世界对主体的作用中产生出来。认识是此在的植根于在世的一种样式。因此，首要的工作是把“在世界之中”作为基本机制先行加以阐释。

第三章　世界之为世界[①]

第十四节　一般世界之为世界的观念

在世界之中存在应当首先从“世界”这一结构环节着眼来弄明白。要把这一任务付诸实现，似乎是轻而易举而又失于琐碎，以致人们总以为这件事情不做也罢。把“世界”做为现象描写出来，这说的是什么意思呢？是让看，是让人们看显现在世界之内的“存在者”身上的东西。在这里，第一步是把在世界“之中”所有的那些东西罗列出来：房子、树、人、山、星辰。我们可以把这个存在者的“外观”描绘下来并把在这个存在者身上以及随着这个存在者一道发生的各种事件叙述出来。但这显然还是一件前现象学的“事务”，这一事务在现象学上根本还无关宏要。这种描写还停留在存在者身上。这种描写是存在者状态上的。要追求的却是存在。从现象学的意义来看，“现象”在形式上一向被规定为作为存在及存在结

---

① “Weltlichkeit”是作者在本书中常用的一个基本概念。它所意指的不是世界现象，而是指这一世界成之为世界，使这一世界成之为可能的东西，所以译成“世界之为世界”或“世界性”。与此相关的一组概念分别译为“世界”或“世”(Welt)；“世界的”或“世内的”(weltlich)；“合世界性”(Weltmässigkeit)；“世界化”(Verweltlichung)；“异世界化”(Entweltlichung)；“属于世界的”(weltzugehörig)；“世界之内的”或“世内的”(innerweltlich)；“周围世界”(Umwelt)。——中译注

构显现出来的东西。

据此看来，现象学地去描写"世界"就等于说：把世界之内的现成存在者的存在展示出来并从概念上范畴上固定下来。世界之内的存在者是物——自然物和"有价值的"物。这些东西的物性将成为问题之所在；而且只要"有价值的"物的物性建立在自然物性之上，自然物的存在、自然之为自然，就是首要的课题。自然物的存在性质是一切事物的基础；自然物的这种存在的性质、实体的这种存在的性质，就是实体性。什么东西构成实体性的存在论意义呢？这样一问，我们就把研究工作带到明白无误的方向上来了。

但我们这样问是在存在论的意义上追问"世界"吗？毫无疑问，已经标画出来的全部问题的提法都是具有存在论性质的。不过，即使这些问题自己竟成功地得到了自然的存在的最纯粹的解说，而这些解说又同数学式的自然科学就这种存在者所给出的那些基本命题相协调，这一存在论还是不沾"世界"现象的边际。自然本身是一个要在世界之内照面并通过各种不同的途径、在各种不同的阶段上得以揭示的存在者。

64

据此看来，难道我们应当首先执着于此在当下和通常持留于彼的那种存在者即执着于"有价值的物"吗？这些"有价值的"物不是"本质地"显示着我们生活于其中的那个世界吗？也许这一类物确乎更可信地显示出了"世界"之类的东西。但是这些物却也是在"世界之内的"存在者。

无论对世界之内的存在者是从存在者状态上加以描写也好，还是对这种存在者从存在论上加以阐释也好，这样的做法中随便哪一种都不着"世界"现象的边际。这两种欲达到"客观存在"的入手方式都已经"预先设定""世界"了，尽管是以不同的方式。

是不是我们其实根本不能把"世界"当作上述存在者的规定来

谈呢？但我们却把那种存在者说成是在世界之内。是不是"世界"简直是此在的一种存在性质呢？那么，每一个此在"当下"都有它的世界？这样"世界"岂不变成"主观的"东西了吗？那么怎么还可能有一个我们竟都在"其中"的"共同的"世界呢？而如果追究"世界"的问题被提出来了，究竟是指**什么样的**世界呢？既不是指共同的世界，也不是指主观的世界，而是指**一般世界之为世界**。我们从什么途径去触到这种现象呢？

"世界之为世界"是一个存在论概念，指的是"在世界之中"的一个组建环节的结构。而我们把在世认作此在的生存论规定性。由此看来，世界之为世界本身是一个**生存论环节**。如果我们对"世界"作存在论的追问，那么我们绝没有离开此在分析的专题园地。"世界"在存在论上绝非**那种**在本质上并**不**是此在的存在者的规定，而是此在本身的一种性质。这并不排斥下述作法：对"世界"这一现象的研究必须通过研究世界之内的存在者及其存在的途径。对世界作现象学的"描写"这一任务还远没有大白于天下，以致仅仅要充分规定这个任务就已经要求作本质性的存在论澄清了。

65 从对"世界"这个词的上述考虑和大量使用中，可以看出这个词的含义甚多。消除这些紊乱的多义性可以提示出这各种不同的含义所意指的诸现象及其相互联系。

1. 世界被用作存在者状态上的概念，因而指能够现成存在于世界之内的存在者的总体。

2. 世界起存在论术语的作用，其意思是指在第一项中所述的存在者的存在。也就是说，"世界"可以成为总是包括形形色色的存在者在内的一个范围的名称；例如在谈到数学家的"世界"时，世界就等于是指数学的一切可能对象的范围。

3. 世界还可以在另一种存在者状态的意义下来了解，这时，它

不被了解为本质上非此在的存在者和可以在世界之内照面的存在者，而是被了解为一个实际上的此在作为此在“生活”“在其中”的东西。世界在这里具有一种前存在论的生存状态上的含义。在这里又存在有各种不同的可能性：世界是指“公众的”我们世界或者是指“自己的”而且最切近的（家常的）周围世界。

4. 世界最后还指世界之为世界的存在论生存论上的概念。世界之为世界本身是可以变为某些特殊“世界”的任何一种结构整体，但是它在自身中包含有一般的世界之为世界的先天性。世界这个词作为术语，我们专门在第3项中规定的含义上使用。如果这个术语偶尔被用在第1项中所述的意义之下，那么这种含义将用双引号标出。

由此派生面来的“世界的”这一说法作为术语就是指此在的一种存在方式而绝对不是指世界“之内”的现成存在者的存在方式。世界之内的现成存在者我们叫作属于世界的或世界之内的。

放眼一观迄今为止的存在论即可看到，由于把在世这种此在状态失之交臂，结果也就把世界之为世界的现象跳过去不加理会了。人们不理会这些，却力图从在世界之内现成的然而当下却完全没有被发现的存在者的存在去解释世界，也就是说，人们力图从自然去解释世界。自然是什么呢？从存在论的范畴的意义来了解，自然就是可能的在世界之内的存在者的存在之极限状况。此在只有在它的在世的一定样式中才能发现这种意义上的作为自然的存在者。这一认识具有某种使世界异世界化的性质。自然作为对一定的在世界之内照面的存在者的存在结构的范畴上的总体把握，是绝不能使世界之为世界被理解的。甚至连在浪漫派的自然概念的意义之下的“自然”这一现象也只有从世界概念中，换言之，从对此在的分析中，才能在存在论上被把握。

66

从对世界之为世界进行存在论分析这一问题着眼，流传下来

的存在论——如果它还算见到了这一问题的话——就是在一条死胡同里兜圈子。另一方面，对此在的世界性以及此在世界化的诸种可能性与方式的阐释必将表明为什么此在在对世界进行认识这一存在方式中，无论在存在者状态上，还是在存在论上都跳过了世界之为世界的现象。在这一跳跃的实情中同时却指明了：需要格外留心才能找到现象上的正确出发点，从而防止这一跳跃而踏上世界之为世界这一现象的道路。

为此所需的方法上的指示前面已给过了。在世以及因而连世界一道都应在平均的日常情况(作为此在的最切近的存在方式)的境域中成为分析的课题。日常的在世是必须探索的，而只要在现象上执着于日常的在世，世界这样的东西就一定会映入眼帘。

日常此在的最切近的世界就是周围世界。研究工作采取的途径是从平均的在世的这一生存论性质到一般的世界之为世界的观念。我们通过对周围世界内最切近地照面的存在者作存在论的阐释这一过程去寻找周围世界之为世界(之为周围世界)。周围世界这个词在“周围”中就包含着指空间性之意。然而对周围世界起组建作用的“周遭”却没有任何首要的“空间”意义。无可争议地附属于一个周围世界的空间性质倒是要从世界之为世界的结构中才能说得清楚。由此出发，在第十二节中提示的此在的空间性才在现象的意义上得而可见。但是存在论恰恰力图从空间性出发去把“世界”的存在解释为 res extensa〔广延物体〕。在笛卡尔哲学中表现出对这样一种“世界”存在论的最极端的倾向。这“世界”同 res cogitans〔思维物体〕无论在存在者状态上还是在存在论上又都和此在不相涵盖。通过同这种存在论倾向划清界限，这里试图对世界之为世界进行的分析才能清晰起来。这种分析分为三个阶段进行：A. 对周围世界之为周围世界以及对一般世界之为世界进行分析。B. 同笛卡尔对世界的阐释相比照，崭露出世界之为世界的分

析。C、周围世界的周围性与此在的“空间性”。

A. 周围世界之为周围世界以及一般世界之为世界的分析

第十五节 在周围世界中照面的存在者的存在

67

从现象学角度把切近照面的存在者的存在展示出来，这一任务是循着日常在世的线索来进行的。日常在世的存在我们也称之为在世界中与世界内的存在者打交道。这种打交道已经分散在形形色色的诸烦忙方式中了。我们已经表明了，最切近的交往方式并非一味地进行觉知的认识，而是操作着的、使用着的烦忙，烦忙有它自己的“认识”。现象学首先问的就是在这种烦忙中照面的存在者的存在。为了确保在这里所要求的“看”，先须对方法问题作一番注释。

在存在的展开和解说中，存在者总是前课题的与共课题的东西〔das Vor-und Mitthematische〕；但真正的课题则是存在。在当前的分析范围内，前课题的存在者就是那种在烦忙于周围世界之际显现出来的东西。而这种存在者不是对“世界”的理论上的认识的对象；它是被使用的东西、被制造的东西等等。它作为这样照面的存在者先于课题而映入“认识”的眼帘；而这种认识作为现象学的认识原本着眼于存在，它从这种把存在作为课题的活动出发，而把当下的存在者也共同作为课题。所以这种现象学解释不是对存在者的存在者状态上的属性进行认识，而是对存在者的存在结构进行规定。作为对存在的探索，现象学的解释乃是存在之领悟的独立的和明确的实行方式；而存在之领悟向来已经属于此在，并

且在同存在者打每一个交道之际都已经是“活生生的”了。只有在投入这种烦忙活动之际才可能通达现象学上的前课题的存在者，即这里所说的被使用的东西、正在被制造的东西。严格说起来，“投入”这话也会引起误解，因为我们无须再去投入这种烦忙打交道的存在方式。日常的此在总已经在这种方式中了。譬如，在开门之际，我已经利用着门把。为了找到通达如此这般照面的存在者的现象学通道，更好的办法倒是把如今人云亦云、泛滥成灾的解释排除掉。这些解释掩盖了如此这般“烦忙”的现象，而且，这样一来又恰恰掩盖了存在者，就存在者在为它烦忙的活动中如何从它自身方面来照面的情况掩盖了存在者。只要我们现在探索追问：哪种存在者应当成为我们的前课题，哪种存在者应当被确定为前现象的基地？那么，这些造成困惑的错误见解就可以得到澄清。

68

对于上述问题，人们会回答说：物。然而，随着这个不言自明的答案所寻找的前现象的基地可能已经交臂失之。因为把存在者说成是“物”〔res〕，这种说法中就有一种未曾言明却先入为主的存在论特征标画。再进一步追问这个存在者的存在，这种分析就碰上了物性和实在。存在论解释可以一步步找到实在性、物质性、广延性、并存之类的存在性质。然而，在烦忙活动中，照面的存在者就它的存在而言前存在论地先已隐蔽起来了。人们把物称为“当下给定的”存在者，这样一来，人们在存在论上就误入了歧途，即使人们在存在者状态上其实意指着别的什么东西。人们也可能把这些“物”描述为“具有价值”的物。在存在论意义上，何谓价值？撇开“具有价值”这一结构的晦暗不明不提，我们是否涉及到了在烦忙打交道之际照面的东西在现象上的存在性质了呢？

希腊人有一个适当的术语用于“物”：πράγματα；这就是人们在烦忙打交道〔πρᾶεις〕之际对之有所行事的那种东西。然面希

腊人在存在论上却恰恰任这种$\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$所特有的"实用"性质掩蔽不露而把它们"首先"规定为"纯粹的物"。我们把这种在烦忙活动中照面的存在者称为用具。在打交道之际发现是书写用具、缝纫用具、工作用具、交通工具、测量用具。用具的存在方式还有待摸索，其线索就是先行界说使一件用具成为用具的东西，亦即先行界说用具性。

严格地说，从没有一件用具这样的东西"存在"。属于用具的存在的一向总是一个用具整体。只有在这个用具整体中那件用具才能够是它所是的东西。用具本质上是一种"为了作……的东西"。有用、有益、合用、方便等等都是"为了作……之用"的方式，这各种各样的方式就组成了用具的整体性。在这种"为了作"的结构中有着从某种东西指向某种东西的指引。后而要对指引这一名称所提示的现象就其存在论的根源作一番分析，从而把这一现象弄清楚。眼前要做的则是从现象上把形形色色的指引收入眼帘。 69 用具就其作为用具的本性而言就出自对其它用具的依附关系。书写用具、钢笔、墨水、纸张、垫板、桌子、灯、家具、窗、门、房间。这些"物件"绝非首先独自显现出来，然后作为实在之物的总合塞满一房间。切近照面的东西(虽然不是把握为课题的东西)是房间，而房间却又不是几何空间意义上的"四壁之间"，而是一种居住工具。"家具"是从房间方面显现出来的，而在"家具"中才显现出各个"零星"用具。用具的整体性一向先于零星用具就被揭示了。

打交道一向是和用具相契合的，而唯有在打交道之际用具才能按本来面目在它的存在中显现出来。这样的打交道，例如用锤子来锤，并不把这个存在者当成摆在那里的物进行专题把握，这种使用也根本不晓得用具的结构本身。锤不仅有着对锤子的用具特性的知，而且它还以最恰当不过的方式占有着这一用具。在这种使用着打交道中，烦忙使自己从属于那个对当下的用具起组建作

用的“为了作”。对锤子这物越少瞪目凝视，用它用的越起劲，对它的关系也就变得越原始，它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面，作为用具来照面。锤本身揭示了锤子特有的“称呼”。我们称用具的这种存在方式为当下上手状态①。只因为用具有这样一种“自在”而不仅仅是摆在那里的，它才是最广泛意义上的称手和可用的。物具有着各种各样属性的“外观”，如果对这种“外观”“仅仅作一观看”，那么这种“观看”哪怕再敏锐也不能揭示上手的东西。只是对物作“理论上的”观看的那种眼光缺乏对上手状态的领会。使用着操作着打交道不是盲目的，它有它自己的视之方式，这种视之方式引导着操作，并使操作具有自己特殊的状物性。同用具打交道的活动使自己从属于那个“为了作”的形形色色的指引。这样一种顺应于事的视乃是环顾寻视。

“实践的”活动并非在盲然无视的意义上是“非理论的”，它同理论活动的区别也不仅仅在于这里是考察那里是行动，或者行动为了不至耽于盲目而要运用理论知识。其实行动源始地有它自己的视，考察也同样源始地是一种烦忙。理论活动乃是非寻视地单单观看。观看乃是非寻视看着的，但并不因此就是无规则的，它在方法中为自己造成了规范。

70

上手的东西根本不是从理论上来把握的，即使对寻视来说，上手的东西首先也不是在寻视上形成专题。切近的上手者的特性就在于：它在其上手状态中就仿佛抽身而去，为的恰恰是能本真地上手。日常打交道也非首先持留于工具本身；工件②、正在制作着

① “Zuhandenheit”译为“当下上手状态”，同“Vorhandenheit”（现成在手状态）相应。参见本书第74页注①。（本书脚注中凡有“本书第×页”字样者，均指德文原书页码，见中译本边码。）——中译注

② “Werk”译为“工件”，和“Zeug”（用具）有所不同，它通常意指在工作中获得的产品，而非指工作过程本身。——中译注

的东西，才是原本被烦忙着的东西，因而也就是上手的东西。工件承担着指引整体性，用具是在这个整体性中来照面的。

制作着的工件作为锤子、刨子、针等等的“何所用”也就有用具的存在方式。制作着的鞋是为了穿(鞋具)，装好的表是为了读时。在烦忙打交道之际首先照面的是工件，即处在劳动中的东西；而合用性本质上是属于工件的。在它的合用性之中，工件总已让它自己的合用性的何所用也一同来照面。订做的工件则只是以它的使用以及在这种使用中揭示出来的存在者的指引网络为基础的。

然而，制作着的工件不仅仅对某某东西是合用的，制作本身就是把某某东西用来做某某东西。在工件中同时有着指向“质料”的指引。被指向的是毛皮、线、钉子等等。毛皮又是由生皮子制成的。生皮子来自兽类，它们是由他人来畜养的。在世界内也有不经畜养的兽类，而且即使在畜养中这种存在者仍以某种方式自行生产着。这样看来，在周围世界中，那些天生不用制造的总已经上手的存在者也变成可通达的了。锤子、钳子、针，它们在自己身上就指向它们由之构成的东西：钢、铁、矿石、石头、木头。在被使用的用具中，“自然”通过使用被共同揭示着，这是在自然产品的光照中的“自然”。

这里却不可把自然了解为只还现成在手的东西，也不可了解为自然威力。森林乃是一片林场，山是采石场，河流是水力，风是“扬帆”之风。随着被揭示的周围世界来照面的乃是这样被揭示的“自然”。人们尽可以无视自然作为上手者所具有的那种存在方式，而仅仅就它纯粹的在手状态来揭示它、规定它，然而在这种自然揭示面前，那个“湃湃争涌”的自然，那个向我们袭来，又作为场景摄获我们的自然，却始终深藏不露。植物学家的植物不是田畔花丛，地理学确定下来的河流“发源处”不是“幽谷源头”。

制好的工件不仅指向它的合用性的何所用，它的成分的何所来；在简单的手工业状况下，它同时还包含着指向承用者和利用者的指引。工件是依他量体剪裁而就，在工件的产生过程中他也一道"在"那里。在批量生产中决不缺乏这种具有组建作用的指引，只不过这种指引是不确定的罢了，它指向随便哪些人，指向平均。这么看起来，随着工件一起来照面的不仅有上手的存在者，而且也有具有人的存在方式的存在者。烦忙的活动所制作的东西就是对人而言上手的。承用者和消费者生活于其中的那个世界也随着这种存在者来照面，而那个世界同时就是我们的世界。烦忙所及的工件不仅在工场的家庭世界中上手，而且也在公众世界中上手。周围自然随着这个公众世界被揭示出来，成为所有人都可以通达的。在小路、大街、桥梁、房舍中，自然都在一定的方向上为烦忙活动所揭示。带顶篷的月台考虑到了风雨，公共照明设备考虑到了黑暗，也就是说，考虑到了日光间有间无的这种特殊变化，考虑到了"太阳的位置"。在钟表中则考虑到了宇宙系统中的一定的星辰位置。当我们看表的时候，我们不知不觉地使用了"太阳的位置"，官方天文学也就是按照"太阳的位置"来调整时间的量度的。在使用当下而不显眼地上手的钟表设备之际，周围自然世界也就共同上手了。任何在最切近的工件世界中烦忙融身都具有揭示功能，这种揭示功能的本质就是：按照融身于工件世界的方式，那个在工件中——亦即在起组建作用的指引中——被连带指引出的世内的存在者总是在种种不同的明确程度上、在寻视所突入的种种不同深度上保持其为可揭示的。

71

这种存在者的存在方式是当下上手性。然而，不可把上手性仅仅了解为具有某种看法的性质，好象我们把这样一种"看问题的角度"加在当下照面的"存在者"头上，好象一种当下就其本身而言是现成在手的世界材料以这种方式"涂上了主观色彩"。这样立论

的阐释忽视了；若依上面的说法，存在者就必须首先被领会和揭示为纯粹现成在手的东西，在揭示着、占有着同“世界”打交道的过程中，这种首先作为纯粹现成在手者的存在者也就必须具有优先地位和领导地位。但这已经同认识的存在论意义相乖背。我们已曾展示出认识乃是在世的**有根基的**样式。而在世之存在先要**越过**在烦忙活动中上手的东西才能推进到对仅只现成在手的东西的析明。**当下上手状态是存在者的如其“自在”的存在论的范畴上的规定**。但是只有在现成在手者的基础上才“有”当下上手者。但是，如果承认了这个论题，是不是又要导出结论说：当下上手的东西在存在论上奠基于现成在手的东西呢？ 72

但是，即使在更加深入的存在论解释中果真能够证明上手状态乃是在世界内首先被揭示的存在者的存在方式，甚至证明上手状态对纯粹在手状态的源始性，迄今所讲的东西是否就使我们略许增益了对世界现象的存在论领会呢？其实我们在阐释这种世内存在者之际总已经“预先设定”了世界。世内的存在者的拼合并不产生作为总和的“世界”这样的东西。那么，世内存在者的存在究竟能否引导我们把世界现象展示出来呢？①

第十六节 在世内存在者身上呈报出来的周围世界的合世界性

世界本身不是一种世内存在者。但世界对世内存在者起决定性的规定作用，从而唯当“有”世界，世内存在者才能来照面，才能显现为就它的存在得到揭示的存在者。但怎么就“有”世界？如果

① 这里想要注明的是，关于对周围世界的分析以及一般的对此在的“实际状态的诠释学”已在笔者1919/1920年度冬季学期以来的课程中多次讲授。——原注

此在在存在者状态上是通过在世组建起来的，如果此在对其自身的存在之领悟无论多么不确定，却都在本质上属于它的存在，那么此在不就具有一种对世界的领悟吗？——虽然这种领悟是前存在论的领悟，缺乏或至少可能缺乏确切的存在论洞见。对于烦忙在世来说，随着世内照面的存在者，也就是说，随着存在者在世界之内的状态，世界这样的东西不是已显现出来了吗？世界现象不是前现象学地映入眼帘了吗？它不是无需乎要求存在论的专题阐释就前存在论地总已经在前现象学的眼帘之中了吗？此在烦忙融身于上手的用具。在这个环围里面，此在本身不是具有一种存在之可能性吗？在这种可能性里面，烦忙所及的世内存在者的世界性随着这种存在者一齐以某种方式向此在亮相？

73

如果确能够在烦忙交往的范围之内展现出此在的这种存在之可能性，那么，追究这种如此这般亮相的现象的途径就敞开了；我们可以沿这条途径试着"调整"这种现象，询问它的就其自身显现出来的结构。

烦忙的样式包含在在世的日常状态中。它们让烦忙所及的存在者这样来照面，即让世内存在者的合世界性随之一同映现出来。在烦忙活动中，可能会碰到一些切近上手的用具，它们对自己的确定用途来说是不合用的或不合适的。工具坏了，材料不适合。无论如何，在这里用具是上手了。然而，靠什么揭示出"不合用"？不是靠对某些属性观看确定，而是靠使用交往的寻视。在对不合用性质的揭示活动中，用具触目了。触目在某种不上手状态中给出上手的用具。这里面却有这样的情况：不能用的东西不过是摆在这里罢了，它显现为看上去如此这般的用具物；而在它的上手状态中，它作为看上去如此这般的用具物也曾始终是现成在手的。单纯的在手状态于用具身上呈报出来，但却是为了重新退回到被烦忙的东西的上手状态中去，也就是说，退回到正被重加修整的东西

的上手状态中去。不能用的东西的这种在手状态还不就是根本没有任何上手性，象这样在手的用具还不就是随便摆在什么地方的物。用具的损坏还不就是单纯的物的改变，还不就是在一个现成东西身上发生的属性变动。

74

烦忙交往不仅会碰上在已经上手的东西范围之内的不能用的东西，它还发现根本缺乏的东西。这些东西不仅不“称手”，而且它根本不“上手”。这种方式下的缺失是某种不上手的东西的发现，它在某种“仅仅现成在手的存在”中揭示着当下上手的东西。① 在注意到不上手的东西之际，上手的东西就进入了窘迫性的样式。缺乏的东西需要得愈紧迫，它愈本真地在其不上手状态中来照面，那上手的东西就变得愈窘迫，也就是说，它仿佛失去了上手状态的性质。它作为仅还在手的东西暴露出来。如果没有所缺东西之助，就不能把它推进分毫。面对所缺的东西束手无措，这是烦忙的一种残缺样式，它揭示着上手东西的仅还在手的存在。

在同世界烦忙交往之际，照面的不上手的东西不仅可能是不

---

① “Vorhanden”是作者在本书中经常使用的一个术语，意为“现成的”。这个词本来并不难译，但作者在书中主要拿它与“zuhanden”（参见本书第69页）对照使用，并强烈地提示这个词都含有*Hand*（手）的意思，这就使之颇为费译。就德语的一般用法说，“vorhanden”与“Zuhanden”两者间并无什么区别，但从字形上看，“vorhanden”可解为手(Hand)前(vor)的；而“Zuhanden”则可解为到(zu)手(Hand)的。作者强调这两个概念区别的意图全在于以此来区分具有此在性质的与不具有此在性质的存在者的存在方式。由此，我们依上下文将“Vorhanden”分别译为“现成的”摆在手头的”或“现成在手的”；而将“zuhanden”相应译为“上手的”、“上到手头的”或“当下上手的”。同理，与此相关的一组概念分别译为：“现成的东西”或“在手事物(das Vorhandene)和“上手的东西”或“上手事物”(das Zuhandene)；“现成性”或“现成状态”(Vorhandenheit)和“上手性”或“当下上手状态”(Vorhandenheit)；“现成存在”(Vorhandensein)；“现成摆在空间中的”(im Raum vorhanden)和“上到手头来照面的东西”(begegnend Zuhandenes)；“寻视之际上到手头的东西”(umsichtig Zuhandenes)；“从世内上到手头的东西”(innerweltlich)。此外，“zur Hand”也译为“上手”；“handlich”译为“称手的”、“手头的”或“手的”。——中译注

能用的东西或根本缺乏的东西。不上手的东西还可能恰恰不缺乏，也并不是不能用，但它却在烦忙活动面前"拦着路"。烦忙不肯趋就的东西，烦忙"无暇"顾及的东西，都是不上手的东西；其方式是不相干的东西，未完成的东西。这种不上手的东西搅人安宁，它挑明了在其它事情之前先得烦忙处理之事的腻味之处。随着这种腻味，上手的东西的在手状态就以一种新的方式宣告出来——那就是总还摆在眼前要求完成的东西的存在。

触目、窘迫和腻味这些样式具有一种功能，即在上手的东西那里把在手状态的性质映现出来。但在这里，上手的东西仍然不是仅仅作为在手的东西被考察被凝视；业经宣告出来的在手状态仍然联在用具的上手状态上。用具还并未把自己掩饰为单纯的物。用具成了人们想要摆脱的东西。成了这种意义上的"家伙"。但在这种摆脱倾向中，上手的东西在其岿然不动的在手状态中却显现为始终仍上手的东西。

我们已经指出了上手的东西来照面的变式，在手的东西的在手状态就在这里面暴露出来。但这对阐明世界现象有什么用呢？即使通过对这种变式的分析，我们仍然停留在世内存在者的存在上面，并不就接近了世界现象。但我们现在虽然还没有把握住世界现象，却已经进行到了把这种现象收入眼帘的可能性之中。

在触目、窘迫和腻味中，上手的东西以某种方式失去了它的上手性。但这种上手性在同上手的东西打交道之际，就已经得到了领会，尽管是非专题的领会。上手状态并非简单地消逝了，而仿佛是：在它不能用的东西触目之际拱手道别。上手状态再一次显现出来；恰恰是这样一来，上手的东西的合世界性也显现出来了。

上手的东西之为用具，其存在的结构是由指引来规定的。切近之"物"特有的自明的"自在"是在那种使用着它们却不曾明确注意它们的烦忙中来照面的，这种烦忙也可能碰上不能用的东西。一

件用具不能用，这就暗含着："为了作"指向"用于此"的指引构架被扰乱了。指引本身并没有得到考察，但在烦忙着置身于其下的时候，它们已经在"此"。在指引的烦乱中，即在对某某东西不合用的情况下，指引却突出而醒目了。虽说就是现在也还不是作为存在论结构突出醒目，而是在存在者状态上对碰上了工具损坏的寻视而言突出醒目。这样就在寻视上唤醒了指向各个"所用"的指引；随着这种指引的被唤醒，各个所用本身也映入眼帘。而随着各个"所用"工件的联络，整个"工场"——这就是烦忙总已经逗留于其间的地方，也映入眼帘。用具联络不是作为一个还从未看见的整体来亮相的，它是在对事先已不断视见的整体加以寻视的活动中亮相的。而世界就随着这一整体呈报出来。 75

上手的东西的日常存在曾是十分自明的，甚至我们对它都不曾注意一下。而上手的东西的缺乏同样是寻视中所揭示的指引联络的中断。寻视一头撞进空无，这才看到所缺的东西曾为何上手，何以上手。周围世界重又呈报出来。如此这般亮相的东西并不是种种上手的东西中的一种，更不是根基于上手的用具的在手的东西。它先于一切确定和考察，就在"此"之中。只要寻视始终面向存在者，寻视就无路可通达它本身；但它却向来已经对寻视展开了。以后我们将把"开展"和"开展状态"当作术语来使用，它们意味着"开敞"和"敞开状态"。因此，"开展"决不意指"通过某种推论而间接去获得"之类。①

世界不是由上手的东西"组成"的，这一点可以在很多情况中

① 在一般的德语用法中，"erschließen"（开展）并不仅仅意味着"揭示"，而且有依循着某种结构进行推论，即从前提推出结论之意。海德格尔在这里故意删去了这后一种解释，虽然他也在个别的地方使用这后一种意思。按照海德格尔的想法，"erschließen"的本来意义要由它的同源动词"aufschließen"（公开）来解释。而说一样东西被"揭示"，"公开"，并不意指先认识此东西的全部细节，然后它"被揭示"，而是说它无保留地按照它被给予的样子向我们开展。——英译注

看出；这里的情况是：世界一旦在烦忙的上述样式中亮相，上手东西的异世界化便同时发生。结果在它身上就映现出“仅仅在手的存在”。为了在对“周围世界”的日常烦忙之际能够让上手的用具在它的“自在”中来照面，寻视“融身”于其中的指引与指引整体性就得对寻视保持其为非专题的，当然，它更得对非寻视的、“专题的”把捉保持其为非专题的。世界不来呈报，这是上手的东西之所以可能不从它的不触目状态中走出来的条件。上手的存在者的自在就在这里面组建起它的现象结构。

不触目、不窘迫、不腻味这些褫夺性术语意指着首先上手的东西的存在所具有的一种积极的现象性质。这些“不”意指着上手的东西守身自在（裹足不前）的性质。当我们说到自在的时候，眼中所见的就是这种情况；但我们却把它“首先”归给在手的东西，即可以加以专题把握的东西。这一点很能说明问题。如果人们首要地乃至唯一地依循在手的东西制订方向，那就在存在论上对“自在”根本无所阐明。要想让“自在”这话在存在论上有点儿份量，那就还得另作一番解释。人们往往从存在者状态上强调引称存在的自在性；这在现象上诚然是有道理的。但人们以为他们这样引称就给出了存在论上的命题，其实那存在者状态上的引称并不曾满足存在论命题的要求。至此的分析已经弄清楚了，只有依据于世界现象，才能从存在论上把握世内存在者的自在存在。

76

但若世界能以某种方式亮相，那它就必须是根本开展了的。寻视烦忙可以通达上手的东西。但凡在通达之际，世界总已经先行开展了。所以，世界就是此在作为存在者向来已曾在其中的“何所在”，是此在无论怎样转身而去，但纵到海角天涯也还不过是向之归来的“何所向”。

按照前此的阐释，在世界之中就等于说：寻视而非专题地融身于那组建着用具整体的上手状态的指引之中。任何烦忙向来都已

经如其所是地依据于对世界的熟悉。在这种熟悉中，此在可能失落自身于世内照面的东西，可能神魂颠倒于这些东西。此在所熟悉的东西是什么？世内东西的合世界性为什么能够亮相？切近说来，既然寻视"活动"在指引整体性之中，既然指引整体性可能发生残断从而把存在者的在手状态迫到眼前，那么，应当怎样来领会指引整体性呢？

这些问题的目的在于把世界之为世界的现象与问题清理出来。为了回答这些问题就要求进行具体的结构分析，而正是在这种结构的建架网络中，我们才可深入地询问上述问题。

第十七节　指引与标志

通过对上手的东西（"用具"）的存在结构所作的浅近的阐释，我们就使指引现象映入了眼帘。尽管我们在那里完全还只是很粗略地提示，但同时我们也就强调了就其存在论渊源来揭示这种现象的必要性。此外，我们还曾弄清：指引与指引的整体性在某种意义上对世界之为世界能具有组建作用。迄今为止，我们所看到的世界都是以某种烦忙于周围世界上手的东西的方式并为了这种方式亮相的，而且这种亮相还是随着上手的东西的上手状态进行的。所以，今后我们对在世内存在者的存在的领悟中突入得愈深远，依以剖析世界现象的现象地基就愈宽广牢靠。 77

我们现在再次从上手的东西的存在出发，不过这次的意图是更精细地把握指引现象本身。为了这个目的，我们将尝试对这样一种用具进行存在论分析——在这种用具身上，人们可以在多重意义下揭明"指引"。我们发现诸种标志就是这类"用具"。标志这个词称谓着形形色色的东西：不仅标志的各式各样的种类，而且"是某某东西的标志"本身，都可以被表述为一种普遍的关系方式，这

样，标志结构本身就为一切一般存在者的"特征描述工作"提供了一种存在论指导线索。

但标志本身首先是用具，它特有的用具性质在于*显示*。诸如此类的标志有路标、界石、为航船设置的风暴报警标、信号、旗帜、丧葬标志以及诸如此类。标志可以被规定为指引的一个"种类"。从形式上极端地来看，指引是一种关系。指引大概可以分化为标志、象征、表达、含义等等，关系却不是作为这些"种类"的类来起作用的。关系是一种形式上的规定。借助于"形式化"的途径我们总可以在各种实事情况与存在方式的每一联系那里解读出关系这样一种形式规定来。①

一切指引都是关系，但并非一切关系都是指引。一切"显示"都是指引，但并非一切指引都是显示。此中就暗含着：一切"显示"都是关系，但并非一切关系都是显示。这样一来，关系的形式上的普遍性质就摆到明处了。要想探究指引、标志乃至含义这类现象，靠把它们标画为关系终将一无所获。甚至我们最终还要显示：由于其形式上普遍的性质，"关系"本身在存在论上还源始于某种指引呢。

78

眼下的分析限于就标志与指引现象的区别来解释标志。既然是这样，我们就不可能对所有可能的形形色色标志都进行恰当的探索。在种种标志中有症候、预警标志、后象标志、提示（标志）、识认标志，它们的显示是各各不同的。这里，我们完全撇开了充当这些标志的东西不谈。从这些"标志"中可以区分出：痕迹、残留物、纪念碑、文件、物证、象征、表达、现像、含义。我们不难根据这些现象的形式上的关系性质把它们形式化。而今我们尤其容易具有一种倾向，那就是循这样一种"关系"为主导线索，使一切存在者都服

① 参见埃·胡塞尔：《纯粹现象学与现象学哲学的观念》，本年鉴第一卷第一部分，第十节及以下。还可上溯至《逻辑研究》第一卷，第十一章。关于标志与含义的分析见《逻辑研究》第二卷的第一研究。——原注

从于某种"阐释"，这种"阐释"总是"入调"的，因为它根本什么都没说，犹如那种不费吹灰之力的形式内容表。

我们将选择这样一种标志来作范本：它在以后的分析中还能从其他角度发挥范本作用。新近在机动车上安装了一种可旋转的红色指向标，它的位置随时（例如在十字路口）显示着车要往哪条路上开。指向标的位置是由司机来调整的。这种标志是一种用具，它不仅仅在司机的烦忙活动（驾驶）中是上手的。并不同车的人，而且恰恰就是这些人，利用着这种用具，其方式就是闪避到相应的一边，或者站停下来。这个标志在交通用具和交通管理的用具联络整体中都是世内上手的。作为一种用具，这一显示用具是通过指引组建起来的。它具有"为了作"的性质，具有确定的效用。它存在就是为了进行显示。我们可以把标志的这种显示把握为"指引"。但这时须得注意：作为"显示"的这个"指引"并不标志这种用具的存在论结构。

毋宁说，作为显示，"指引"奠基于用具的存在结构，奠基于"对某某东西有效"。效用并不就已使存在者成为标志。"锤子"这种用具也是由效用组建起来的，但锤子并不就因此成了标志。显示这等"指引"，把效用的何所用在存在者状态上加以具体化，向着这个何所用来对用具加以规定。相反，"对某某东西有效"这种指引则是用具之为用具的存在论的范畴的规定。效用的何所用在显示中获得了具体化，这对用具的机制本身来说乃是偶然的。就标志这个例子上，已经可以粗略看到作为效用的指引与作为显示的指引之间的区别了。这两种指引根本不是碰巧合在一起，倒唯有它们的统一才可能使某些确定的用具种类得以具体化。不过，虽然就用具状况来说，显示确乎从原则上有别于指引；但显示同周围世界向来上手的工具整体及其合世界性的存在方式复又有一种特殊的乃至得天独厚的联系，这也是无可争议的。显示用具在烦忙交往活

79

动中具有优越的用途。单只把这种实情确定下来，这在存在论上却是不能令人满意的。我们必须阐明这一优点的根据与意义。

标志的显示说的是什么？要想获得答案，我们只有先把同显示用具打交道的适当方式规定下来。在这里我们也就必须本然地把握住显示用具的上手状态。怎样才算是对标志恰当地“有所作为”？若以前面提到的指向标为例子，那就必得说：对照面的标志的相应活动(存在)是面对着装有指向标的驶近的车辆“闪避”或“站停下来”。闪避也是选择方向，它本质地属于此在在世的存在。此在无论如何总已定了方向，总已走在途中，“站”和“停”只是这个定了向的“走在途中”的极限的情况。这个标志寄于一种特定的即空间上的在世。我们本真地“把捉到”这个标志之时，恰恰不是我们注视这个标志之时，不是我们把它当作摆在那里的显示物加以确定之时。即使我们举目追随指向标所显示的方向，举目观看指向标指向的地带之内现成存在的东西，标志也仍然没有本真地来照面。标志转向烦忙交往的寻视，就是说，在这样的与标志同行之际，寻视追随着标志的显示，把当下围绕着周围世界的东西带进了明确的“概观”。寻视概观并不把捉上手的东西；毋宁说它获得了周围世界之内的一种定向。用具的经验的另外一种可能性则是：指向标作为一件属于车子的用具来照面，这时无须乎已经揭示了它的特殊用具性质。它要显示什么，它如何显示，这些可能还是完全不确定的。然而这样照面的东西并不是纯粹的物。对物的经验要求对用具的形形色色获得它特有的确定性；这同对用具的经验相反，它切近发现的用具的形形色色同样是很不确定的。

80 上述方式的标志让上手的东西来照面；更确切地说，它让上手的东西的某种联络成为可通达的，其方式是：烦忙交往取得并确保了一种方向。标志不是一种同另一物具有显示关系的物。它是一种用具，这种用具把某种用具整体明确地收入寻视，从而

上手的东西的合世界性便随之呈报出来了。在症候与烦忙中，“正在到来的东西”“显现出来”，但它不是在仅仅摆在那里的东西的意义上显现出来的，仿佛它摆到了已经现成在手的东西之上[①]。“正在到来的东西”是那样一种东西：我们使自己对它有所准备，或者，我们曾在从事差别的事情而对它“不曾有所准备”[②]。借助遗留标志，寻视便可通达已曾发生过的事情。提示标志显示出人们当时“何所在”。标志首先总是显示着人们生活的“何所在”，烦忙持留的“何所寓”以及这些东西都又有何种因缘。

在“设置标志”的活动中，标志特有的用具性质就变得格外清楚了。这种活动是在寻视上的先(行)见(到)中并以这种先见为出发点来进行的。这种先见需要一种上手的可能性，即能够让当下的周围世界随时通过某种上手的东西向寻视呈报出来。但是，世内上手东西的存在具有前面曾描写过的那种守身自在、裹足不前的性质。因此，在周围世界中的寻视交往就需要一种上手的用具，这种用具的性质就在于能够承担起让上手的东西触目的“工作”。所以，在制作这种用具(标志)的时候必须先考虑到它的触目性。虽然标志是触目的，但人们仍不是让它们随随便便现成存在，它们是为了便于通达而以确定的方式“配置”起来的。

设置标志并不见得要制作出一种根本还没上手的东西。标志还可以靠把一种已经上手的东西取作标志而产生出来。在这种样式中，设置标志的活动公开出一种更加源始的意义。显示不仅使某种上手的用具整体以及一般周围世界可供寻视地加以有所依循的利用；设置标志的活动甚至还能起到最初的揭示作用。取为标

---

① 此句中译未能表达出“kommen”(正在到来)，“Vorkommendes”(摆在那里的东西)，“hinzukommen”(摆到那里)这三个词之间的字面联系。——中译注

② 此句中译未能表达出“sich gefaßt machen”(有所准备)；“nicht gefaßt waren”(不曾有所准备)同“sich befaßen”(从事于)之间的字面联系。——中译注

志的东西唯通过它的上手状态才能成为可通达的。例如，农耕时节，人们把南风当作雨的标志，南风对于雨来说具有标志效能，而这种“效能”或说“附着”于南风这种存在者上的“价值”，并不是某种附加物，附加到一种已经自在地现成在手的东西上面，附加到具有某种确定的地理方向的运动气流上。在气象学上，南风大概可以作为这样一种只不过摆到那里的东西；但南风却**决不是首先**作为仅只现成的东西存在，而后才偶而承担起预兆的功能。毋宁说，恰恰是农耕的寻视以有所算计的方式才刚揭示出南风的存在。

81

不过，人们会反对说：被取作标志的**东西**却先已就其本身成为可通达的了，它在设置标志**之前**就被把捉了。诚然，人们必定发现它确已经以某种方式摆在那里。问题只在于：在这种先行照面之际，存在者是如何得到揭示的？它是作为纯粹的摆在那里的物得到揭示还是恰恰相反，作为未经领会的用具——即作为上手的东西得到揭示？先前，人们还一直不知道对这种上手的东西“如何下手”，因而对寻视来说，它先前还一直隐绰未彰。**在这里，上手的东西的用具性质还不曾为寻视揭示，但即使在这里，仍不可以把这种未揭示的用具性质阐释为单纯物性，仿佛它是先行给来用做对只不过摆在手头的东西的把捉的。**

标志在日常交往中上到手头。人们可以为各种目的、以各种方式造就属于标志的触目性。标志的这种上手存在和它的触目性不仅证明了对切近上手的东西具有组建作用的不触目性，而且，标志本来就是从不触目性那里抽取其触目性的。这种不触目状态是日常生活中“不言自明地”上到手头的用具整体所具有的。上面所说的，可以由人所周知的“手帕饰钮”这种标记为例加以说明。这个标记所要显示的东西，向来就是日常生活的寻视所要烦忙的东西。这种标志可以显示很多事情，可以显示最不相同的种种事情。但这种标志可以显示的东西越广，对它的理解和使用便越窄。标志之为标

志大多只对"设置者"是上手的。不仅如此，就连设置者本人也可能无法通达那个标志，结果就得设立第二个标志，以便使第一个标志能够为寻视所用。这样一来，不能用作标志的饰钮并非失去它的标志性质，而且还获得了某种切近上手的东西的骚扰窘迫性质。

人们也许曾试图用原始此在大量使用"标志"（偶像与魔法之类）来说明在日常烦忙活动中标志对领悟世界本身所起的优越作用。诚然，在这样使用标志中，其所固有的标志设置活动不是为理论目的也不是以理论思辩的方式进行的。这种标志使用还完全停留在"直接的"在世之内。然而更进一步的审查将会弄清楚：循标志线索来解释偶像与魔法根本不足以把握在原始世界中照面的存在者的"上手存在"的方式。从标志现象着眼，可以提供下列阐释：对原始人来说，标志和所示的东西是共生的。标志不仅在替代的意义上能够代表所示的东西。而且标志本身其实始终就是所示的东西。标志和所指的东西值得注意的共生倒不在于标志物业已经历了某种"客观化"，不在于它被经验为单纯的物，不在于它同所示的东西一道被错置到在手东西的同一存在域里面。这种"共生"并不是先前孤立的诸东西达到了同一，而是说标志还不曾摆脱所标志的东西。这样的使用还是完全融化在向着所示者的存在里面，乃至标志之为标志还根本不曾能够从中解脱出来。共生并非由于刚刚进行的客观化，而是由于完全缺乏这样一种客观化。但这又等于说：标志根本没有被作为一种用具来揭示；归根到底，世内"上到手头的东西"根本不具有用具的存在方式。也许连这条存在论线索（上手状态与用具）对于原始世界的阐释也根本无济于事；物性存在论当然更不值一提了。但若存在之领悟确实对原始此在与原始世界具有组建作用，那么就须更紧迫地把世界之为世界的"形式上的"观念清理出来，或者说把这样一种现象清理出来。这种现象能以某种方式变形，从而使得一切存在论命题，只要它们谈到在先

82

行给予的现象联络中某某东西还未如何如何或不再如何如何，它就都能够从那种东西所不是的东西中获得一种积极的现象意义。

上面对于标志的阐释只是为了标画指引提供现象的支点而已。标志与指引的关系有三重：1.作为效用之“何所用”的可能的具体化，指示根基于一般用具结构，根基于“为了作”(指引)。2.作为上手的东西的用具特性，标志的显示属于用具整体，属于指引联络。3.标志不仅同其它用具一道上到手头，而且在它的上手状态中，周围世界对于寻视来说明确地成为可通达的了。标志是一种存在者状态上上到手头的东西，它既是一种这样确定的用具，同时又具有着指点出上手状态、指引整体性与世界之为世界的存在论结构的功能。这种上手的东西在寻视烦忙所及的周围世界之内的优越之处就植根于其中。既然指引在存在论上应是标志的基础，那么指引本身就不可被理解为标志。指引不是某种上手的东西在存在者状态上的规定性，它倒是在上手东西那里组建起上手状态本身。那么，指引在何种意义上是上手的东西在存在论上的“前提”？作为这种存在论基础，它又在何种程度上是一般世界之为世界的组建者？

83

第十八节　因缘与意蕴，世界之为世界

上手的东西在世界之内来照面。因此，这种存在者的存在即上手状态无论以何种方式总归在存在论上同世界及世界之为世界有所关系。在一切上手的东西中，世界总已在“此”。任何东西只要照面，世界总已先行得到揭示，虽然不是专题的提示。但世界也能够以某种同周围世界交往的方式亮相。正是世界使上手的东西由之上到手头。世界如何能让上手的东西来照面？前此的分析显明：世内照面的东西在其存在中向着烦忙寻视开放出来，向着有所

计较开放出来。这个先行开放说的是什么？如何能把这种开放领会为世界在存在论上的与众不同之处？对世界之为世界的询问又面临着哪些疑难？

我们曾把上手的东西的用具状态指点为指引，世界如何能把具有这种存在方式的存在者就它的存在开放出来？为什么这种存在最先来照面？我们曾提及效用、不利、合用等等，把它们当作某些特定的指引。效用何所用与合用为何所合向来已先行描绘出可能的指引的具体化。标志的“显示”，锤子的“锤”，这些却不是存在者的属性。如果属性这个名称标识的是物的可能的规定性的存在论结构，那么，“显示”和“锤”就根本不是什么属性。上手的东西至多不过具有适合性和不适合性，而它的“属性”就仿佛还缚在适合性不适合性上①，就象现成在手状态既然为当下上手的东西的一种可能存在方式，那就缚在当下上手状态上一样。但效用（指引）这种用具状况也还不是某一存在者的适合性，而是存在者之所以能够由适合性来加以规定的存在上的条件。那么指引说的应该是什么？上到手头的东西的存在具有指引结构，这就是说：它于其本身就具有受指引的性质。存在者作为它所是的存在者，被指引向某种东西；而存在者正是在这个方向上得以揭示的。这个存在者因己而缘某种东西，它同某种东西结缘了。上手的东西的存在性质就是因缘。在因缘中就包含着：因某种东西而缘，某种东西的结缘。这种“因……缘……”的关联应该由“指引”来指明。

84

因缘乃是世内存在者的存在：世内存在者向来已首先向之开放。存在者之为存在者，向来就有因缘。有因缘，这是这种存在者的存在之存在论规定，而不是关于存在者的某种存在者状态上的规定。因缘的何所缘，就是效用何所用与合用的为何所合。随着

① 此句中译未能表达出“Geeignetheiten”（适合性），“Ungeeignetheiten”（不适合性）与“Eigenschaften”（属性）之间的字面联系。——中译注

效用的何所用，复又能有因缘。例如，因我们称之为锤子的那种上手的东西同锤打有缘（因之我们才称那种上手的东西为锤子）；因锤打，又同修固有缘；因修固，又同防风避雨之所有缘；这个防风避雨之所为此能避居其下之故而"存在"，也就是说，为此在存在的某种可能性之故而"存在"。因某种上手的东西有何种缘，这向来是由因缘整体性先行描绘出来的。例如，因缘整体性构成了在一个工场中上到手头的东西的上手状态。所以，因缘整体性"早于"单个的用具。某一农庄和其所有农具与地产的关系之因缘整体性亦复如是。但因缘整体性本身归根到底要回溯到一个"何所用"之上。因这个"何所用"就不再有缘。这个"何所用"本身不是一种以世内上手者的方式存在的存在者；相反，这种存在者的存在被规定为"在世界之中的存在"，它的存在状况中就有世界之为世界本身。这个首要的"何所用"不是那种因缘具有的可能"何所缘"的"所用"。首要的"何所用"乃是一种"为何之故"。这种"为何之故"却总同此在的存在相关，这个此在本质上就是为存在本身而存在。我们这样就提示出：因缘结构导向此在的存在本身，导向这样一种本真的、唯一的"为何之故"。但我们现在还不准备深入地追究这种联络。我们先还须要在一定程度上澄清"结缘"，从而使我们能够对世界之为世界这种现象加以规定；这样我们才能够从根本上对这种现象提出问题来。

85 结缘在存在者状态上意味着：在某种实际烦忙活动中让一个上到手头的东西象它现在所是的那个样子存在，让它因此能象那个样子存在。我们要从存在论原则上把握"让它存在"（"随它去"）的这种存在者状态上的意义。我们以此来阐释世内首先上到手头的东西的先行开放的意义。先行让它"存在"却不等于说才刚把它带入存在或把它制作出来，而是说就其上手状态把向已"存在者"揭示出来，从而让它作为具有这样一种存在的存在者来照面。此

在在此存在者状态上同照面的存在者打交道的时候，可以在存在者状态的意义上任随它缘。而上手的东西之所以能以这种方式来照面，其条件就是那个“先天的”结缘。从存在论上加以领会的结缘则相反，它涉及到的是一切上手的东西之为上手东西的开放——无论这种上手的东西从存在者状态上看是有缘的还是恰恰无缘，这也就是说，它首先和通常是这样一种被烦忙的东西：我们不让它作为被揭示的存在者之如其所是的那样“存在”，而是要加工它、改善它、粉碎它。

这个把某种东西向着因缘开放的向来“已经结了缘”是一种先天的完成时，它描述着此在本身的存在方式。从存在论上加以领会的结缘就是：先行把存在者向其周围世界之内的上手状态开放。因缘的“何所因”是从结缘“何所缘”方面开放出来的。烦忙活动遇到的就是作为这样一种上手东西的“何所缘”。只要向烦忙活动显现出来的是某种存在者，也就是说，只要这种东西是就其存在得到揭示的，那么它向来就已经是从周围世界上到手头的东西，而恰恰不“首先”是仅只现成在手的“世界材料”。

只有在先行揭示了因缘整体性的基础上，才可能揭示因缘本身——亦即来到上手的东西的存在。所以，在揭示了的因缘之中，也就是说，在上到手头来照面的东西之中，我们曾称之为上手东西的合世界性的那样一种东西已经先行揭示出来了。这种先行揭示了的因缘整体性包含着与世界的某种存在论关联于自身。结缘把存在者向因缘整体性方面开放出来，这必定已经从某种方式把其所向之开放的东西本身开展出来了。从周围世界上到手头的东西以如下方式开放：即最先是作为世内存在者得以通达的。它向之开放的那个东西本身不可被理解为具有这种业已被揭示的存在方式的存在者。要是我们确定今后把揭示状态这个术语用于一切非此在式的存在者的存在可能性，那么刚才说到的那种东西本质上

就不是可揭示的。

86 世内存在者首先向之开放的那种东西必定先行开展了。这句话说的是什么?此在的存在中包含有存在之领悟。领悟在某种领会活动之中有其存在。如果此在本质地包含有在世这种存在方式,那么对在世的领会就是此在对存在的领悟的本质内涵。世内上手的东西——向某种东西开放;那种东西的先行开展不是别的,恰是对世界之领会。而此在作为存在者总已经在对这个世界有所作为中。

先行的因……而缘……的结缘的根基在于:对"结缘"、对因缘的"何所缘"、对因缘的"何所因"这些东西都有某种领会。这些东西以及它们进而所凭据的东西,例如"所用",它作为"何所缘"而有因缘;例如一切"何所用",它归根到底要归溯于其上的那个"为何之故"。这所有东西都必定在某种可理解性中先行开展了。作为在世界之中的存在,此在前存在论地领会着自身。而此在在其中领会自身的那个东西是什么?在领会上述诸种关联的联络之际,此在出于某种"能存在"而把自己指引到了某种"为了作"身上。这种能存在可能是言明的也可能是未言明地得以掌握的,可能是本真的也可能是非本真的,总而言之此在就是为这个能存在之故而存在的。而那个"为了作"则把某种"所用"先行标画了出来。这个"所用"便是"结缘"可能具有的"何所缘"。从结构上说,这种结缘就是因某种东西而结缘。此在总已经出自某种"为何之故"把自己指引到一种因缘的"何所缘"身上;这就是说,只要此在存在,它就总已经让存在者作为上到手头的东西来照面。此在以自我指引的样式先行领会自身;而此在在其中领会自身的"何所在"就是先行让存在者向之照面的"何所向"。作为让存在者以因缘存在方式来照面的"何所向",自我指引着的领会的"何所在"就是世界现象。而此在向之指引自身的"何所向"的结构,也就是构成世界之为世界的东西。

此在向来已经以这种方式自我领会着；此在源始地熟悉它自我领会之所在。这种熟悉世界不一定要求对组建着世界之为世界的诸关联进行一种理论上的透视。而明确地对这些关联作出存在论生存论阐释的可能性则基于这种世界之熟悉状态。这种世界之熟悉状态对此在具有组建作用，并参与构成此在的存在之领悟。这种可能性是能够明确地得以掌握的，只要此在自己把它的存在及其诸种可能性的源始阐释乃至把一般存在的意义的源始阐释当作任务向自己提出来。

不过前此的分析仅只开放出境域来，使我们能够在这一境域之内寻求世界这样的东西以及世界之为世界这样的东西。为了进行进一步的考察，首先须得把下面这个问题弄得更清楚些：在存在论上，应把此在自我指引的联络把握为什么？ 87

我们在后文（参见第三十一节）将更深入地分析领会活动。这种领会把上述关联保持在一种先行开展的状态之中。在这种熟悉的自持于其中之际，领会就把上述关联挚持到自己面前，作为自己的指引活动于其中的东西。领会让自己在这些关联本身中得到指引，并让自己由这些关联本身加以指引。我们把这些指引关联的关联性质把握为赋予含义。在熟悉这些关系之际，此在对它自己"有所授意"，它使自己源始地就其在世来领会自己的存在与能存在。"为何之故"赋予某种"为了作"以意义；"为了作"授予某种"所用"以含义；"所用"赋予结缘的"何所缘"以含义；而"何所缘"则赋予因缘的"何所因"以含义。而那些关联在自身中勾缠联络而形成源始的整体状态，此在就在这种赋予含义中使自己先行对自己的在世有所领会。它们作为这种赋予含义恰是如其所是的存在。我们把这种赋予含义的关联整体称为意蕴。它就是构成了世界的结构的东西，是构成了此在之为此在向来已经存在其中的所在的结构的东西。处于对意蕴的熟悉状态中的此在乃是存在者之所以能

得到揭示的存在者状态上的条件——这种存在者以因缘（上手状态）的存在方式在一个世界中来照面，并从而能以其自在宣布出来。此在之为此在向来就是这样一种东西，上手东西的联络本质上已经随着它的存在揭示出来了。只要此在存在，它就已经把自己指派向一个来照面的“世界”了；此在的存在中本质地包含有受指派状态。

此在向来已经熟悉意蕴。领会着的此在作为进行解释的此在能够把“含义”这样的东西开展出来，而含义复又植基于言词与语言的可能的存在。意蕴就包含着这种开展之所以可能的存在论条件于自身。

作为此在的和此在在世的生论论机制，展开了的意蕴乃是因缘整体性之所以能够得到揭示的存在者状态上的条件。

我们就这样把上手东西的存在（因缘）乃至世界之为世界本身规定为一种指引联络。这样一来，我们岂不是使世内存在者的“实体存在”消失在一种关系系统中了吗？既然关系总是“想出来的东西”，世内存在者的存在岂不就消解到“纯思”中去了？

88

在当前的探索园地之内，对存在论问题的结构与向度原则上可以作出三种区别。这些区别都是我们曾一再强调的：1，世界之内首先来照面的存在者的存在（当下上手状态）；2，可以在对首先照面的存在者进行的独立揭示活动中加以发现的和规定的那种存在者的存在（现成在手状态）；3，一般世内存在者之所以可能得到揭示的存在者状态上的条件的存在，即世界之为世界。最后提到的这种存在是在世界之中的存在的，亦即此在的一种生存论规定。而前两种存在概念乃是范畴，它们关涉的存在者不具有此在式的存在。指引联络作为意蕴组建着世界之为世界。人们可以从形式上把指引联络把捉为一种关系系统。不过须得注意：诸如此类的形式化会把现象大大敉平，乃至真正的现象内容消失不见；特别是

意蕴包含在自身之中的那些“简单”关联更易出现这种情形。象“为了作”、“为之故”、因缘的“何所缘”这类“关系”与“关联”，就其现象内容来说就都抗拒任何数学上的函数化。它们也决不是什么想出来的东西，不是在“思维”中才刚积淀下来的东西；它们是这样一些关联：烦忙寻视本身向来已经持留在其中了。作为世界之为世界的要素，这种“关系系统”也根本不曾把世内上手的东西的存在发挥掉，而且恰恰是由于世界之为世界，这种存在者才能就其“实体的”“自在”得到揭示。唯当世内存在者能够来照面，才有可能在这种存在者的园地里通达只是现成在手的东西。正是由于这种存在者只还是现成在手的存在，我们才可以用数学上的“函数概念”来规定这种存在者的“属性”。只有同那种其存在具有纯粹实体状态性质的存在者联系在一起时，这种方式的函数概念在存在论上才是可能的。函数概念始终只有作为形式化了的实体概念才是可能的。

在进一步进行分析之前，为了更尖锐地突出世界之为世界的存在论问题的特殊提法，我们先准备就一个极端的反例来把世界之为世界的阐释搞清楚。

89

B. 同笛卡尔对世界的阐释相比照，崭露出对世界之为世界的分析

探索只有一步一步地前进，才能确保世界之为世界的概念以及世界这一现象中包含的结构。人们对世界的阐释首先就是从某种世内存在者着手的，结果，世界这种现象却根本不再映入眼帘。有鉴于此，我们准备从存在论上把这一入手方式搞清楚。笛卡尔的“世界”存在论也许是这种着手方式的最极端的例子了。我们就以此为例。我们不仅要简短地标画出这种存在论的基本特征，而且将诘问这种存在论的前提，尝试着借前此获得的光明来标画出

这些前提。这番讨论将让人认识到：笛卡尔之后出现的种种世界阐释——或者加上他之前的也一样——是建立在何种根本未经讨论的存在论"基础"之上的。

笛卡尔视世界的基本存在论规定在于extensio〔广袤〕。只要广袤参与组建空间性（在笛卡尔看来广袤简直就同空间性是一回事），而空间性又终归在某种意义上对世界具有组建作用，那么，对笛卡尔的"世界"存在论的讨论也就等于从反面为周围世界的以及此在本身的空间性的正面解说提供了某种支点。我们将讨论笛卡尔存在论中的三个方面：1、"世界之被规定为res extensa〔广袤物〕（第十九节）。2、这一存在论规定的基础（第二十节）。3、笛卡尔"世界"存在论的诠释学讨论（第二十一节）。当然，下述考察只有通过对"cogito sum"的现象学分解才可能得到详尽的论证（参见第二部第二篇）。

第十九节 "世界"之被规定为res extensa

笛卡尔把"ego cogito"同"res corporea〔肉身〕"区别开来。这种区别后来在存在论上就规定了"自然与精神"的区别。无论这种对立在存在者状态上是通过多少内容演变才确定下来的，反正这一对立的存在论基础以及对立环节本身都没有得到澄清，这种未澄清状态的最切近根源就在笛卡尔所作的区别之中。他是以何种 90 存在之领悟来规定这两种存在者的存在呢？在其自身的存在者的存在，称为substantia。这个术语一会儿意指某种作为实体的存在者的存在，即实体性；一会儿则意指这个存在者本身，即实体。Substantia的这种两义性不是偶然的，在οὐσία这一古代概念中就已有这种两义性。

要从存在论上规定res corporea，就要求解说实体，也就是说，

解说这种作为实体的存在者的实体性。是什么构成了res corporea的本质的"在其自身的存在"？究竟怎样才能够把握实体之为实体，也就是说，把握实体的实体性？Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.〔"尽管我们实际上是通过某些属性认识实体，但每一实体都有一种最突出的属性，这种属性构成了它的本性和本质，其余的性质都依托于这一性质。"〕① 实体在它的"属性"中得以通达，每一实体都有一种与众不同的属性，在这一属性身上可以看出某一特定实体的实体性的本质。就res corporea而言，这种属性是什么呢？Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[2] 〔"事实上，长、宽、高三个方向上的广袤构成物质实体的本性"〕② 长、宽、高三个方向上的广袤构成了我们称之为"世界"的那种物质实体的本真存在。什么东西给了extensio与众不同的地位？Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.〔"凡能归诿于物体的任何别的属性，都要由广袤为其先决条件"〕③ 广袤是此地所谈的存在者的这样一种存在机制——它必须先于其他一切存在规定就"存在"，以使这些存在规定能够如其所是地"存在"。必须把广袤最先"指归"于物体。与此相应，笛卡尔指出：这种实体的其他一切规定性，尤其是divisio〔各边配置〕、figura〔形相〕、motus〔运动〕都只有作为extensio的modi〔诸样式〕才能得到理解；而反过来，extensio sine

① 《哲学原理》亚当·塔勒锐〔Adam·Tannery〕辑第八卷第一章第25页，第53条。——原注

② 同上——原注。重点号为作者所加——英译注

③ 同上。——原注

figura vel motu〔没有形相和运动的广袤〕却仍然可以理解。通过这种方式，它就为广袤以及广袤所描述的“世界”实体性〔的存在〕提供了证明。

于是，一个物体通常能在总广袤保持不变的情况下以不同的方式变换着这一广袤在各个不同向度上的配置。同一个物体也能够以形形色色不同的形相表现出来：Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.〔“同一个物体可以有不同的形相而保持原先的量不变。很明显，有时它可以较长而较窄、较浅；反之，它也可以较宽而又较短。”〕①

91

形相是extensio的一种modus，运动也同样是，因为只要si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.〔“我们想到那东西有一（移动的）位置，而不用问那能使它移动的力量，”〕就能够把捉motus。② 如果运动是res corporea，的一种存在者状态上的属性，那么，为了能够经验运动的存在，就必须从这种存在者的存在本身即从extensio来理解运动，也就是说，必须把运动理解为单纯位移。对这种存在者的存在进行规定也根本用不上象“力”这样的东西。象durities〔硬度〕、pondus〔重量〕、color〔颜色〕这类规定性，纵使都排除于物质之外，物质也仍然是它所是的那样。这些规定性并不构成物质的本真存在，而且它们只要存在，就表明自身是extensio的模式。笛卡尔试就“硬度”详细指明这一点：Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud

① 同上书，第31页，第64条。——原注

② 同上书，第32页，第65条。——原注

de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.〔"因为说到硬度，则我们凭感官对它所知道的，不外这一层，即坚硬物体的各部分在与我们的手接触时，就抵抗手的运动。但是，如果我们的手每次朝向它们运动时，那里的一切物体都随着我们的手以相同的速度向后退去，我们便永不会感到硬度。可是，只有傻瓜才会以为，这样后退的物体因此就会失掉其所以为物体的本性。因此，物体的本性并不在于硬度。"〕① 硬度由触摸经验到。关于硬度，触觉"告诉"我们的是什么呢？硬度的各个部分"抵抗"手的运动，"抵抗"要想推开它的动作。但是，如果那个硬的，也就是说不退避的物体移动位置的速度与要"停靠"到这一物体上的手移动位置的速度相同的话，就绝不会发生接触，也就经验不到硬度，于是硬度也就根本不会存在。然而却绝对看不出，那些以这种速度退避的物体会因此在任何一种程度上失掉它的物体存在。如果当物体改变了它的速度，使"硬度"这样的东西不可能存在，而物体却仍然保持着它们的物体存在，那么，硬度也就不可能属于〔物体〕这类存在者的存在了。Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis)

① 同上书，第二章第42页第4条。——原注

naturam dependere.〔“同样，也可以看出，我们在物体中所感到的重量、颜色以及别的同类的性质，纵然都能排除于物质之外，但物质在此时依然完整无缺。由此可见，物体的本性完全不依靠这些。”〕① 因此，构成res corporea 的存在的，是extensio即：omnimodo divisibile, figurabile et mobile,其各边配置、形相与运动能够以各种方式进行变化的东西；capax mutationum remanet：在这一切变化中始终保持如故的东西。在物体身上这种**始终保留下来的东西**就是物体身上真正存在的东西。所以，这一实体的实体性就是通过这种东西得到描述的。

92

第二十节 “世界”这一存在论规定的基础

对 res extensa 的标画存在论特征的工作所回溯到的存在观念就是实体性。Per substantiam nihil aliud intelligre possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.〔“所谓实体，我们只能领会为这样存在着的存在者，即它无需其它存在者即能存在。”〕② “实体”的存在特征描画出来就是：无所需求。完全不需要其它存在者而存在的东西就在本真的意义上满足了实体观念——这种存在者就是 ens perfectissimum〔完善者〕。—— Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.〔“我们只能设想有一个绝对独立的实体，那就是上帝”〕③ 既然“上帝”被领会为 ens perfectissimum,那么他在这里就是一个纯粹存在论的名称。

---

① 同上书，第一章第24页，第51条。——原注

② 同上。——原注

② 同上。——原注

同时，随上帝这一概念"不言自明地"连带意指的东西使我们能够从存在论上解释实体的或曰无所需求性的构成环节。Alias vero omnes (res), non nisi ope consursus Dei exislere posse percipmus.〔"我们确实知道，一切别的事物所以能存在，只是借助于上帝的力量。"〕① 一切存在者，只要不是上帝，就需要最广泛意义上的制做，需要维持现成在手头的东西的制作以及那无需制作就构成了据以领会"存在"的境域。一切存在者，只要不是上帝，就是 ens creatum〔受造物〕。这两种存在者的存在之间有着"无限的"区别，然而我们提起受造物同提起造物者一样，都是说存在者。因此，存在的意义包含着"无限的"区别，而我们正是这样广泛地使用"存在"的。从而，我们把受造的存在者也称为实体就是有某种道理的了。相对于上帝来说，受造的存在者当然是需要制作和维持的，然而，在受造的存在者范围内部，或说在 ens creatum 这种意义上的"世界"范围内部，也有这样一些存在者：它们同创造性的制造活动和维持活动相应，例如同人的制造活动和维持活动相应，而"不需要其它东西"就能存在。这样的实体有两类：res cogitans 与 res extensa。

93

所以，只有当我们澄清了三种实体〔其一是无限的实体，另两种是有限的实体〕所"共有的"存在的意义，我们才可能从存在论根基上来规定那种以 extensio 为其特殊 proprietas〔属性〕的实体的存在。Allein nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.〔"把'实体'一词在同一意义下（借用经院哲学中最惯用的术语）应用于上帝和受造物是不恰当的，这就是说，我们完全未能清晰地理解那用于上帝与其被造物的共同名称的含

① 同上书，第一章第 24 页，第 51 条。——原注

义。"〕① 在这里，笛卡尔就接触到了中世纪存在论多次讨论的问题。这问题就是：存在的含义以何种方式意味着上述的各种存在者？在"上帝存在"和"世界存在"这些命题中我们道出了存在。但是，既然这两种存在者的存在之间有着无限的差别，"存在"这个词就不可能在同一意义下（συνωνύμως，univoce〔同义词〕）意指各种存在者，假使"存在"的含义相同，那么受造物就意指着非受造物了，或者非受造物就降格为一种受造物了。"存在"也并非仅仅作为一个形同实异的名号起作用；在两种场合下，领会到的都是"存在"。经院哲学家把"存在"所意味的肯定意义把握为"类推的"含义，以区别于相同的含义或仅仅同名的含义。在亚里士多德那里，或者说在一般希腊存在论发端之时，这个词的雏形就已形成。亚里士多德之后，各式各样的类推方式得到了确定，后来在如何看待存在的含义－功能这个问题上甚至还分出诸种"学派"来。在对这个问题透彻地进行存在论研究这一方面，笛卡尔远远落在经院哲学家后面。② 他简直就是回避问题：Nulla eius〔substantiae〕nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.〔"我们完全未能清晰地理解那用于上帝与其被造物的共同名称（实体）之含义"。〕③ 这种回避等于说：笛卡尔听任实体性这一观念所包含的存在之意义以及这一含义的"普遍"性质始终这样不经讨论。至于存在本身说的是什么，则中世纪存在论也象古代存在论一样不曾追问下去。存在以何种方式有所意味？只要仍然依据未经澄清的存在之意义来讨论这个问题，而存在的意义本身又是由这种意味方式"表达出来"的，那么，这样一个问题

① 同上。——原注

② 参见《短论集锦》凯塔尼红衣主教，卢都尼（荷兰），一五八〇年，第三卷，第五论：论名词的类比。——原注

③ 笛卡尔《哲学原理》第章一第24页第51条。——原注

就无疑还不曾得到丝毫解决。而这一意义始终未经澄清，乃是因为人们把它当作是"不言自明的"。

94

笛卡尔还不仅是回避追问关于实体性的存在论问题，而且它还明确强调，实体之为实体亦即实体的实体性，就它本身而言，本来就是无法通达的。Verumtam non potest substantia primum animadverti ex hoc solo,quod sit res existens,quia hoc solum per se nos non afficit.〔"但我们所以能发现实体，首先不是因为它是存在着的物这样一个事实，因为仅仅存在自身是不会触动我们的。"〕① 因为"存在"本身不"触动"我们，所以它不会被觉知。按照康德的说法，"存在不是真实的谓词"。② 这种说法只不过重提了笛卡尔的命题。这样一来就从原则上放弃了提出纯粹的存在问题的可能性，而需寻觅一条出路，以求获得诸实体的上述规定性。因为"存在"实际上不能*作为存在者*通达，所以存在就由有关存在者的在存在者状态上的规定性亦即属性来加以表达了。但又不是由某些随随便便的规定性来表达，用来表达存在的诸规定性应该最纯粹地满足于未经明言却已设为前提的存在与实体性的意义。就作为 res corporea的 substentia finita〔有限实体〕来说，首要的必然的"指归"就是。extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, velsubstantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa.〔"我们在思有广袤的或有思想的实体时，也比去思离开思想或广袤的单独实体较为容易"〕③ 因为实体性只是 ratione tantum 〔理性之中〕 而不是实在上才是可分离的，我们无法发现实体性摆在那里，就象实体存在者本身那样。

---

① 同上书，第一章第 25 页第 52 条。——原注

② 康德《纯粹理性批判》A598、B626。——中译注

③ 笛卡尔《哲学原理》第一章第 31 页第 63 条。——原注

于是，“世界”何以被规定为 res extensa 的存在论基础就变得清楚可见了：实体性观念的存在意义不仅未经澄清，而且被摆出来当作不可能加以澄清的东西；人们只有绕道借各种实体的最优越的实体属性来把实体这个观念表现出来。借某种实体存在者来规定实体，这同时又是实体性这个术语之所以具有两义性的根据。鹄的本是实体性，而实体性又是从实体的以存在者状态存在着的某种性质得到领会的。因为存在者状态上的东西托靠在存在论上的东西之下，所以 substantia这个术语忽而用在存在论含义下，忽而用在存在者状态含义下，但通常却是用在游移不定的存在者状态暨存在论的含义之下。在这种含义的细微区别后面隐藏着的却是：未曾掌握根本性的存在问题。要解答这个问题，就要以正确的方式“追踪”这些同义词。作此尝试的人，并非“忙碌”于“纯粹的词义”；把必须冒险进到对“事情本身”最原始的提问中去，以便清理出“个中奥妙”。

95

第二十一节　用诠释学方法讨论笛卡尔的“世界”存在论

批判性的问题发生了：这种“世界”存在论究竟寻找不寻找世界现象？如果不，那么它是否至少把世内存在者规定得使我们能够在它身上看得到它的合世界性？两个问题的答案都是否定的。笛卡尔试图用 extensio在存在论上加以根本把握的存在者毋宁说只是这样一种存在者：它只有彻底通过首先从世内上到手头的存在者才能得到揭示。但即使是这样，乃至即使这一确定的世内存在者（自然）的存在论的特征描述（无论是实体性观念还是用实体性观念规定的 existit〔存在〕与 ad existendum〔为存在〕的意义）将导向晦暗，也还存在着这样的可能性，即一种立足于截然区分上

帝、我。"世界"的存在论总该在某种意义上提出并促进对世界的存在论上的疑问吧？如果连这种可能性也没有，那我们就不得不明确指出：不仅笛卡尔提出的世界存在论规定是残缺不全的，而且他的阐释及其基础恰恰使人们跳过了世界现象，正如其跳过了切近的从世内上到手头的存在者的存在一样。

我们在讲解世界之为世界这一问题的时候（第十四节）我们曾提示过获得通过这一现系的适当道路是极重要的。所以，在批判性地讨论笛卡尔的入手处之际，我们必须问：我们应该把此在的何种存在方式确定为通过这样一种存在者的适当通道——笛卡尔就是把这种存在者的存在规定为 extensio 并同"世界"的存在等量齐观。通达这种存在者的唯一真实通路是认识，是 intellectio，而且是数学物理学意义上的认识。数学认识被当作这样一种把握存在者的方式——它始终可以确信自己肯定占有了它所把握的存在者的存在。什么东西就其存在方式来说满足于数学认识可得以通达的存在，什么东西就在本真的意义下存在。这种存在者就是那种始终是它所是的东西。所以，在世界的被经验到的存在者那里，这种存在者的本真存在是由这样一种东西构成的——关于这种东西我们可以指出的是：它具有始终存留的性质。这也就是 remnens capax mutationum〔以不变应万变者〕。本真地存在着的是持久留存的东西。数学所认识的就是这种东西。在存在者身上可以凭借数学通达的东西构成了达种存在者的存在。这样一来，凭着遮蔽在实体性这一概念之中的某种确定的存在观念，并且凭着对如此存存着的东西加以认识的那种认识观念，人们仿佛就把存在发配给了"世界"。笛卡尔不是让世内存在者自己提供出自己的存在方式。他立足于其上的那种存在观念（存在＝始终现成在年状态）就其源始而言是未被揭示的，就其道理而言是未经指证的；而他根据这种存在观念却仿佛先行描写出了世界的"本真"存在。所以，

96

首要的不在于笛卡尔的倚重于一门偶然特蒙重视的科学，即规定着世界存在论的数学；而是在存在论原则上依循始终现成在手的状态这样一种存在来制定方向，而这种存在是特别适合由数学认识来把提的。这样一来，笛卡尔就在哲学上明确地把传统存在论的影响扭转到近代数学物理及其超越基础之上。

笛卡尔无须乎提出如何适当地通达世内存在者这样一个问题。传统存在论的尊位香火不息，于是，把捉本真存在者的真实方式事先就决定了。这种方式在于νοεῖν，即最广义下的“直观”；而διανοεῖν即“思维”只是由此成长出来的一种完成形式。笛卡尔是从这样一种原则性的存在论方向出发对另一种直观觉知着通达存在者的可能方式提出“批判”，这种方式就是同 intellectio〔理智认识〕极对的 Sensatio（αἴσθησις）〔知觉〕。

笛卡尔知道得很清楚，存在者首先不是在它的本真存在中显示出来的。“首先”给与的是这个确定的有色、有味、有硬软、有冷暖、有音调的腊块。而这种东西以及一般由感官给与的东西在存在论上始终是无关宏旨的。Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.〔“我们只消指出，感官的知觉仅可归因于人类的身心这种联合体。它们一般向我们显示出，有广袤的物体对身心联合体如何有益或怎样有害。”〕感官根本不让我们就其存在来认识存在者，感官只报道出：“外部”世界内的物有益或有害于寓于肉身的人这种东西。97 Nos non ducent, qualia(corpora)in Seipsis existanf〔“但它们并不告诉我们事物自身存在的方式”〕① 通过感官我们根本不曾就

① 笛卡尔《哲学原理》，第二章第41页第3条。——原注

其存在获得关于存在者的启示。Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sitres dura, vel ponderosa, vel colorata, velalio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum,latum et profundum.〔"这样，我们就会看到，一般说来，物质或物体的本性，并不在于它是某种硬的、重的或有颜色的，或以其它方式刺激我们感官的存在物。它的本性只在于它是一个具有长、宽、高三量向广袤的存在物。"〕①

当我们批判地分析笛卡尔对硬度经验与阻力经验所作的阐释之时，就可以清楚地看到：要把显现在感性里的东西就其本身的存在方式提供出来乃至于规定这种存在方式本身，对于笛卡尔来说是何等的无能为力（参见第十九节）。

硬度被把握为阻力。但阻力像硬度一样，几乎都没有在现象意义上被领会为就其本身被经验到的东西和可以在这种经验中加以规定的东西。阻力对笛卡尔来说无非是：不从位置上退缩，也就是说，不是位移。于是，一物的阻力等于说：相对于别一移位着的物而留在一确定的位置上，或以某种速度移位，而别一移位的物能够"速上"它。对硬度经验的这种阐释取消了感性觉知的存在方式，从而也就取消了得以就其存在来把握在感性觉知中相遇的存在者的可能性。笛卡尔把对某事物的一种觉知这样的存在方式**翻译**为他所知的唯一方式，对某事物的觉知变成为两个现成在手的res extensae的某种确定的比肩并列的现成在手存在，二者的运动关系本身就在于extensio的样式之中，而extensio首要地是描述物体的现成在手状态。虽说触碰行为得以"完成"需要可触碰的东西突出地"近"，但这不等于说：如果从存在论上加以把握的话，接

① 笛卡尔《哲学原理》，第二章第42页，第4条。——原注

触以及在接触中宣布出来的硬度就在于两个物体的不同速度。若存在者不具有此在的存在方式或至少生物的存在方式，就根本显示不出硬度或阻力。

于是，笛卡尔就用这样一种存在观念控制了关于通达世内存在者的可能通道的讨论，而这种存在观念本身是从世内存在者的某一确定领域读解出来的。

98 持久的现成在手状态这样一种存在的观念不仅说明了以极端方式规定世内存在者的存在的动机，说明了把世内存在者同一般世界混为一谈的动机，而且这一存在观念同时还妨碍了我们从存在论上恰当地把此在的行为收入眼帘。这样一来却又完全错置了视线，从而看不到一切感性觉知与理智上的觉知都具有另有根基的性质，不能领会这些此在的各种行为都是在世的可能性。而笛卡尔却把以在世为其基本状况的"此在"的存在也象 res extensa 的存在一样把握为实体。

然而，对笛卡尔的这番批判讨论不是把某种完全处在笛卡尔的境域之外的任务塞到他名下然后再"指明"他不曾解决这一任务吗？如果他根本不识知世界现象从而也不识知世内状态这样的东西，那他怎么会把某种确定的世内存在者及其存在同世界混为一谈呢？

在原则性论争的园地里，这种论争不可仅仅执着于可以从文本上把握的论题，它还必须以提出问题的实质倾向来判定方向，哪怕这种倾向本身并不超出通俗把握事物的方式。凭借res cogitans 与 res extensa，笛卡尔不仅想要提出"我与世界"的问题，而且他还要求彻底解决这个问题；在他的《沉思录》（尤其参考 I 与 IV）中这一点十分清楚。他依循传统制订存在论的基本方向而完全不加积极的批判，这就使他不可能剖明此在的源始的存在论问题，使他不得不蒙蔽了看待世界现象的眼光，就使他把"世界"的存在论硬

塞到某种确定的世内存在者的存在论之中。前文的讨论应已指明了这些情形。

然而，人们也许会反驳说：尽管世界问题乃至从周围世界首先来照面的存在者的存在实际上都还晦莫如深，但笛卡尔却为从存在论上描述**这样一种**世内存在者奠定了基础——其它一切存在者都根源于这种存在者的存在，而这种存在者就是物质自然。世内现实的其它层次都是在物质自然这一基础层次上建立起来的。奠基于广袤物本身的首先是这样一些规定性——它们虽然显示为**质**，但“其实”是 extensio 本身的种种样式在量上的变形。在这些 99 本身是可还原的质的基础上，复有美、丑、适当、不当、有用无用等特殊的质，这些质必须首先依循物性来制订方向才得被把握为不可量化的价值述语；那首先仅仅是物质的事物则通过这些述语而被戳上了某种善的印记。如此分层递进便得进而考察到我们在存在论上描述为当下上手的工具的那种存在者。所以，恰是笛卡尔的“世界”分析才使我们得以稳当地建设起当下上手的东西的结构，这种分析只需举手之劳，把自然物补足为充分的使用物就行了。

然而，且不谈世界这一特殊问题，沿着这条道路能从存在论上到达首先从世内来照面的东西的存在吗？物质的物性不是未曾言明地假设了一种存在吗？——那就是物的始终现成在手的状态，这种存在并不能靠事后为存在者配上价值述语而得到存在论上的补充，倒不如说这些价值特质本身还只是某种具有物的存在方式的存在者在存在者状态上的规定性。关于有价值物的存在，价值述语的附加丝毫不能提供什么新的启发，**它只是又预先为有价值物设定了纯粹现成在手状态的存在方式**。价值是物的**现成**的规定性。价值的存在论起源最终只在于把物的现实先行设定为基础层次。前现象学的经验已经在臆想为物的存在者身上指出了某种不

可能凭借物性充分领会的东西。所以物的存在才需要补充。洛采把价值或其“有效性”把握为“赞许”的一种样式，而这些东西的存在在存在论上究竟说的是什么？价值附着在物上的这个“附着”在存在论上意味着什么？只要这些规定性仍旧晦暗不明，由自然物来重建使用物的事业在存在论上就还是颇成问题的，这里还不谈问题从原则上已经提歪了。在重建首先(是)“剥了皮的”使用物之际又要重新提出一种现象的整体性来，那么重建工作不是总已经需要把这种具有整体性的现象积极地、先行地收入眼帘吗？如果先就不曾适当地解说这种现象的最本己的存在机制，那么重建工作不就成了没有建筑图样的建设了吗？只要对传统的“世界”存在论的重建与“补充”在结果上达到了这样的一种存在者（前文在分析用具的上手状态与因缘的整体性之际就曾从这种存在者出发），它们就唤起了一种假象，似乎这种存在者的存在实际上已经澄清或者至少已经成了问题。但笛卡尔的 extensio 这种 proprietas 无涉乎实体的存在，同样，向“价值”性质的逃避也根本不能把上手状态这种存在收入眼帘，更别说把它变成存在论课题了。

100

笛卡尔把自然物性当作首先可以通达的世内存在者，又把世界问题紧缩为自然物性的问题，这样就加剧了问题的狭隘性。他臆想出一种最严格的存在者状态上的认识方式，坚持认为，对存在者的这种认识也就是通达在这种知识中揭示出来的存在者的首要存在的唯一可能的通道。但同时应看到：即使对物的存在论的种种“补充”根本上也还是活动在笛卡尔式的学理基础之上。

我们已经揭示过（第十四节）：跳过世界和首先照面的存在者不是偶然的，不是仅仅需要弥补的疏忽，而是植根在此在本身的本质存在方式之中的。在这一问题的框架中，此在的主要结构是至关重要的，如果此在的分析使这些主要结构变得透彻可见；如果我

们为一般存在的概念提供了得以对它进行理解的境域，并从而能够从存在论上源始地理解当下上手状态与现成在手状态，那么，我们对笛卡尔的如今在原则上仍颇流行的世界存在论所作的批判才能在哲学上言之成理。

为此必须指出以下诸点（参见第一部第三篇）：

1. 为什么在对我们起决定作用的存在论传统之初（巴门尼德是明显的例子）世界现象就被跳过去了？为什么这种跳过去的情况一而再再而三地重演？

2. 为什么世内存在者跳进来代替被跳过去的现象而成为存在论课题？

3. 为什么世内存在者首先在"自然"中被发现？

4. 当这种世界存在论必然要获得补充的时候，为什么这种补充要借助价值现象来进行？

只有凭借这些问题的答案，我们才能对世界问题的提法有积极领悟，才能指明这一提法之所以欠缺的由来，才能证明拒斥传统的世界存在论确有根据。 101

对笛卡尔所作的考察应能使我们洞见到：貌似独立地从世界的物出发，依循着对存在者的臆想为最严格的知识来制订方向，这些都不能保证我们能获得一种地基，借以从现象上同世界，此在及世内存在者的切近的存在论状况相遇。

但若我们回想到空间性显然参与组建世内存在者，那么笛卡尔的"世界"分析最后还可能得到"补救"。笛卡尔以极端的方式把 extensio 提出来当作 res corporea 的一切规定性的 pruesuppoositum〔前提〕，这样他就为某种先天事物的领悟作了准备。康德则更深入地确定了这种先天事物的内容。虽然对具有广袤的存在者的存在进行明确解释的工作被耽搁了，但在某种限度内，extensio 的分析同这种耽搁无关。把 extensio 假设为"世界"的基本规定

性有其现象上的道理；即使回溯到这种规定性，并不就能从存在论上理解世界的空间性以及在周围世界中来照面的存在者的首先得到揭示的空间性，更不说此在本身的空间性了。

C. 周围世界的周围性与此在的空间性

与我们最初对“在之中”的先行描绘（参考第十二节）相关联，我们把存在在空间之中的一种方式称为“在之内”。此在必须同“在之内”这种存在方式划清界线。“在之内”等于说：一个本身具有广袤的存在者被某种广袤事物的具有广袤的界限环围着。在之内的存在者与环围者都现成摆在空间之内。我们拒不承认此在如此这般地在一个空间容器之内，这却不是原则上拒绝承认此在具有任何空间性，而只是使视线保持畅通，得以看到对此在具有组建作用的空间性。这一点现在就必须提出来。但只要世界之内的存在者同样也在空间之中，那么这种存在者的空间性就同世界具有某种存在论联系。所以有待规定的就是：空间在何种意义上乃是世界的要素。而世界本身则曾被描述为“存在在世界之中”的一个结构环节。尤其须得指出的是：周围世界的周围性、在周围世界中照面的存在者本身的空间性如何通过世界之为世界而获得根基，而不是反过来，倒是世界现成存在在空间中。探索此在的空间性与世界的空间规定，这项工作要从分析世内在空间中上到手头的东西出发。考察共分三个阶段进行：1. 从世内上到手头的东西的空间性（第二十二节），2. 在世界之中存在的空间性（第二十三节），3. 此在的空间性，空间（第二十四节）。

102

第二十二节　从世内上到手头的东西的空间性

如果空间在某种尚待规定的意义上组建着世界，那么就无怪乎我们在前文对世内事物的存在进行存在论描述的时候曾不得不把世内事物当作空间之内的事物收入眼帘。直到现在我们还不曾从现象上明确把握上到手头的东西的空间性，还不曾展示这种空间性如何包括在上手东西的存在结构中。而这就是当前的任务。

在描述上到手头的东西之际，我们在何种程度上已经碰上了它的空间性？我们曾谈到首先上到手头的东西。这不仅是说同其它存在者相比最先来照面的存在者，而且也意指着"在近处"的存在者。日常交往的上手东西具有近处[①]的性质。确切看来，表达用具的存在的那个术语即"上手状态"已经提示出用具的这个"近处"。"上手的"存在者向来各有不同的近处，这个近处不能由衡量距离来确定。这个近处由寻视"算计着的"操作与使用得到调节。烦忙活动的寻视同时又是着眼于随时可通达用具的方向来确定这种在近处的东西的。用具的定出方向的近处意味着用具不仅仅在空间中随便什么地方现成地有其地位，它作为用具本质上是配置的、安置的、建立起来的、调整好的。用具有其位置，或者它"环绕周围"，而这同单纯摆在随便什么空间地位上有原则区别。周围世界上到手头的工具联络使各个位置互为方向，而每一位置都由这些位置的整体方面规定自身为这一用具对某某东西的位置。位置与位置的多样性不可解释为物的随便什么现成在手存在的"何处"。位置总是用具之各属其所的确定的"那里"与"此"。每一各

① 作者将"zunächst"(首先)；"zuerst"(最先)；"in der Nähe"(在近处)；"Nähe"(近处)这些词放在一起使用，力图暗示出空间关系的深层含义。——中译注

属其所都同上手东西的用具性质相适应，也就是说：同以因缘方式
103 隶属于用具整体的情况相适应。但用具整体之所以能够依靠定位而具有互相联属的性质，其条件与根据在于一般的“何所往”。用具联络的位置整体性就被指派到这个“何所往”之中去，而烦忙交往的寻视就先行把这个“何所往”收在眼中。我们把这个使用具得以相互联属的“何所往”称为**场所**①。

“在某某场所”不仅是说“在某某方向上”，而且也是说“在某某环围中”，这个环围也就是在那个方向上放着的东西的环围。位置是由方向与**相去几何**（近处只是相去几何的一种样式）构成的，这个位置总是向着一个场所并在这个场所之内制订方向的。所以，我们若要指定可供**寻视**利用的用具整体性的某些位置并发现这些位置摆在那里，就必须先揭示场所这样的东西。场所确定上手东西的形形色色的位置，这就构成了周围性质，构成了周围世界切近照面的存在者环绕我们周围的情况。情况决不是：先已在三个向度上有种种可能的地点，然后由现成的物充满。空间的维性还掩藏在上手东西的空间性中。“上面”就是“房顶那里”，“下面”就是“地板那里”，“后面”就是“倚着门”。一切“**何处**”都是由日常交往的步伐途径来揭示的，由寻视来解释的，而不是以测量空间的考察来确定标识的。

场所并非先要靠共同摆在手头的物才得以形成，场所在各个位置中向来已经上到手头。位置本身是由烦忙**寻视**指派给上手者的，或则人们发现位置摆在那里。所以，**寻视**着在世事先有所计较的那种不断上到手头的东西有它的位置。它的上手状态的“何处”是为有所计较的烦忙活动提供出来并向着其它上手东西制订方向

① Stelle（地位、地方）；platz（位置）；Gegend（场所）是作者讨论空间关系时有意使用的一组词。其中，stelle 一般用于现成在手状态；而platz，Gegend则一般用于上手状态。——中译注

的。例如，太阳的光和热是人们日常利用的东西，而太阳就因对它提供的东西的使用不断变化而有其位置：日出、日午、日落、午夜。这种变化着但又不断上到手头的东西的位置变成了强调的"指定"，指定着处在这些位置中的场所。天区这时还根本无须具备地理学意义，它先行给出了在先的"何所往"，得以使一切可由位置占据的场所获得特殊的形式。房子有其向阳面与防风面，"房间①"的划分就是向着这两面制订方向的，而这些房间之内的"摆设"也都各依其用具性质向着它们制定方向。例如，教堂与墓地分别向着日出和日落设置，那是生与死的场所，此在自己在世的最本己的存在可能性就是由这生与死规定的。此在为它的存在而存在，此在的烦忙活动先行揭示着向来对它有决定性牵连的场所。这种场所的先行揭示是由因缘整体性参与规定的，而上手的东西之为照面的东西就是向着这个因缘整体性开放出来的。

104

每一场所的先行上到手头的状态是上手者的存在，它在一种更源始的意义上具有熟悉而不触目的性质。只有在寻视着揭示上手的东西之际，场所本身才以触目的方式映入眼帘，而且是以烦忙活动的残缺方式收入眼帘的。往往当我们不曾在其位置上碰到某种东西的时候，位置的场所本身才首次成为明确可以通达的。寻视着在世把空间揭示为用具整体的空间性，而空间作为用具整体的位置向来就属于存在者本身。纯粹空间尚隐绰未彰。空间分裂在诸位置中。但具有空间性的上手者具有合乎世界的因缘整体性，而空间性就通过这种因缘整体性而有自身的统一。并非"周围世界"摆设在一个事先给定的空间里，而是周围世界特有的世界性质在其意蕴中勾画着位置的当下整体性的因缘联络。而这诸种位置则是由寻视指定的。当下世界向来揭示着属于世界自身的空间的

① 在德语中，"Räume"（房间）是 Raum 的复数形式。除"房间"外，"Raum"的主要含义是"空间"，作者在这里有意地利用了这种双义性。——中译注

空间性。只因为此在本身就其在世看来是"具有空间性的"，所以在存在者状态上才可能让上手的东西在其周围世界的空间中来照面。

第二十三节　在世界之中存在的空间性

我们若把空间性归诸此在，则这种"在空间的存在"显然必得由这一存在者的存在性质来解释。此在本质上不是现成存在，它的空间性不可能意味着摆在"世界空间"中的一个地方上；但也不意味着在一个位置上上手存在。这两种情况都是世内相遇的存在者的存在方式。但此在在世界"之中"。其意义是它烦忙着熟悉地同世内相遇的存在者打交道。所以，无论空间性以何种方式附属于此在，都只有根据这种"在之中"才是可能的。而"在之中"的空间性显示出去远①与定向的性质。

105

去远是此在在世的一种存在方式。我们所领会的去远并非相去之远（近），更非距离这一类东西。我们在一种积极的及物的含义下使用去远这个术语。它意指此在的一种存在机制。从这种机制着眼，弄开某种东西这样一种去而远之只是一种特定的、实际的样式罢了。去远说的是使相去之距消失不见，也就是说，是去某物之远而使之近。此在本质上就是有所去远的，它作为它所是的存在者让向来存在着的东西到近处来照面。去远揭示着相去之远。相去之远象距离一样是非此在式的存在者的范畴规定。去远则相

① "Ent—fernung"（去远）一般可以译为"移动"、"除去"、"远离"、乃至"距离"，但在这里，作者试图使人们注意到这个词是由于词干"fern—"（"远"、"距"）加上否定性前缀"ent—"所构成。在通常情况下，"ent"这个前缀仅仅被用来加强在"fern"这个词中所含有的"分离"和"距离"的含义，但按照海德格尔的解释，这个词却是完全否定性的。这样，"entfernen"这个动词这里就意指去除距离和遥远而不是增强它们。——英译注

反必须被把握为生存论环节。唯当存在者的"相去之远"已是对此在揭示出来的，才可能通达世内存在者本身之间的"其远几何"与距离。两个点正象两个一般物一样不是相去相远的，因为这些存在者就其存在方式来说哪个都不能有所去远。它们只不过具有距离而已，而这种距离是由去远活动发现和测量的。

去其远首先和通常就是寻视着使之近，就是带到近处去，也就是办到、准备好、弄到手。不过，就是纯认识的揭示存在者的某些方式也具有使之近的性质。在此在之中有一种求近的本质倾向。我们当今或多或少都被迫一道提高速度，而提高速度的一切方式都以克服相去之远为鹄的。例如，"无线电"的产生使此在如今在扩大周围世界的道路上迈出一大步，去"世界"之远的程度在其此在意义上尚无法一目了然呢。

在去其远中并非必须明确估计出上手的东西对此在的远近。相去之远近主要不是被把握为距离的。若要估计远近，这种估计也是相对于日常此在行事于其中的"其远几何"来说明的。从计算上看，这类估计也许不准确，也许游移不定，但它们在此在的日常生活中自有其完全可以理解的确定性。我们说：到那里有一段好走，有一箭之遥，要"一袋烟功夫"。这些尺度不仅表示不可用它们来"量"，而且还表示估计出来的相去之远属于人们正烦忙寻视着的某个存在者。但即使我们用的是固定的尺度，说"到那所房子要半个钟头"，我们仍须把这种尺度当作估计出来的尺度。"半个钟头"并非三十分钟，而是一段时延，根本没有路程量上的"长度"。这一时延向来是由习以为常的"所烦所忙"得到解释的。诸种相去之远首先都由寻视加以估计，即使在"官方"核定的尺度熟为人知之处也是这样。因为被去远的东西在这种估计中上到手头，所以它保持着自己特有的世内性质。其中甚至包含有这样的情况：被去远的存在者打交道的道路日异其长度。周围世界上到手头的东

106

西确乎不是对一个免除此在的永恒观察者现成摆在那里，而是在此在的寻视烦忙的日常生活中来照面的。此在在它的道路上并不遍测一段空间路程，像遍测一种现成物体似的；此在并不"吃掉"公里。接近与去远向来就是向接近与去远的东西的烦忙着的存在。"客观上"遥远之途其实可能颇近，而"客观上"近得多的路途却可能"行之不易"，或竟无终止地横在前面。但当下世界如此这般地"横陈而前"才是本真地上到手头。现成在手的物的客观距离同世内上到手头的东西的相去之远不相涵盖。人们可能准确地知道客观距离，但这个知却还是盲的，它不具备以寻视揭示的方式接近周围世界的功能。人们只是为了向着"关乎人们行止"的世界去存在并在这一存在之中才运用那种知的，而这种烦忙存在却并不测量距离。

人们先行依"自然"以及"客观"测量的物之距离为准，由此而倾向于把上面对去远活动功能的解释与估价称之为"主观的"。但这样一种"主观性"大概揭示着世界的"实在性"中最为实在者，这种"主观性"同"主观"任意及主观主义"看法"毫不相干，因为主观主义看到的存在者"自在地"却是另一码事。此在日常生活中的寻视去远活动揭示着"真实世界"的自在存在，而这个"真实世界"就是此在作为生存着的此在向来就已经依之存在的存在者。

把相距之远近首要地乃至唯一地当作测定的距离，这就掩盖了"在之中"的源始空间性。通常以为"最近的东西"根本不是"离107 我们"距离最短的东西。"切近的东西"指的是它是相去相远的，都是就其达到它、掌握它和望见它而言。因为此在本质上是以去远的方式具有其空间性的，所以，此在在其中交往行事的周围世界总是一个在某种活动空间中一向与此在相去相远的"周围世界"。因此，我们首先总是越过在距离上"切近的东西"去听去看。看与听之所以是远距离感官，并非由于它们可及远方，而是由于此在作为

有所去远的此在主要逗留在它们之中。例如，眼镜从距离上说近得就在"鼻梁上"，然而对戴眼镜的人来说，这种用具在周围世界中比起对面墙上的画要相去远甚。这种用具并不近，乃至于首先往往不能把它找出来。我们曾提出首先上手的东西的不触目性质，而这种去看的用具，以及诸如此类去听的用具，例如电话筒，就具有这种不触目性质。再例如对街道这种行走用具来说，上面这点仍是有效的。行走时每一步都触到街道，似乎它在一般上手的东西中是最切近最实在的东西了，它仿佛就顺着身体的一个确定部分即脚底向后退去。但比起"在街上"行走时遇见的熟人，街道却相去远甚，虽然这个熟人相"去二十步之远"。决定着从周围世界首先上到手头的东西之远近的，乃是寻视烦忙。寻视烦忙先已依而逗留的东西就是切近的东西，就是调节着去远活动的东西。

如果说此在在烦忙活动中把某种东西带到近处来，那么这却不意味着把某种东西确定在某个空间地点上而这个地点离身体的某一点距离最小。"近"说的是：处在寻视着首先上手的东西的环围之中。接近不是以执着于身体的我这物为准的，而是以烦忙在世为准的，这就是说，以于在世之际总首先来照面的东西为准的。所以，此在的空间性也就不能通过列举物体现成所处的地点得到规定。虽然我们谈到此在时也说它占据一个位置，但这一"占据"原则上有别于处在某一个场所中一个位置上的上手存在。必须把占据位置理解为：将周围世界上到手头的东西去远而使它进入由寻视先行提示的场所里而去。此在从周围世界的"那里"领会自己的"这里"。"这里"并不意指现成东西的何处，而是指去远着依存于……的"何所依"，同时也包含着这种去远活动本身。此在就其空间性来看首先从不在这里，而是在那里；此在从这个"那里"回返到它的这里，而这又只是以下述方式发生的——此在通过从那里上到手头的东西来解释自己的向着……的烦忙存在。从"在之中" 108

的去远结构的现象特点来看，这种情况就一清二楚了。

此在在世本质上保持在去远活动中。此在决不能跨越这种去远，不能跨越上手东西离此在本身的远近。如果我们设想有一个物现成摆在此在先前曾占据的位置上，而上手事物去此在之远则按照上手事物与这个物的关系来规定，那么，此在本身可以把这一相去之远作为摆在那里的距离加以发现。这样，此在事后是可以跨越这一间距的；不过，这时距离本身变成了已被去远的距离，此在却不曾跨越它的去远，毋宁说此在已经随身携带而且始终随身携带着这种去远，因为此在本质上就是去远，也就是说，此在本质上就是具有空间性的。此在不能在它自己的或远或近的环围中环游，它所能作的始终只是改变远近之距。此在以寻视着揭示空间的方式具有空间性，其情形是：此在不断有所去远着，从而对如此这般在空间中来照面的存在者有所作为。

此在作为有所去远的"在之中"同时具有定向的性质。凡接近总已先行采取了其向着一定场所的方向，被去远的东西就从这一方向而来接近，以便我们能就其位置而发现它摆在那里。寻视烦忙活动就是制定着方向的去远活动。在这种烦忙活动之中，也就是说，在此在本身的在世之中，"标志"的需求是先行给定的；标志这种用具承担着明确而轻便称手地列举方向的任务。标志明确地使寻视所用的场所保持开放，使连属过去，走过去，带过去、拿过去的各种"何所去"保持开放。如果此在存在，它作为定向去远的此在就总已有其被揭示了的场所。定向象去远一样，它们作为在世的存在样式都是先行由烦忙活动的寻视引导的。

左右这些固定的方向都源自这种定向活动。此在也始终随身携带这些方向，一如其随身携带着它的相去几何。此在在它的"肉体性"（"肉体性"有它自己的问题，这里不准备进行讨论）中的空间化也同样是依照这些方向而别具一格的。所以，用在身上的上手

者必须依左右来定向，例如要参与手的活动的手套就是这样。手工工具则相反，它虽然持在手中随手活动，但它并不参与手所特有的“称手的”活动。所以，锤子虽然随手而被摆弄，却无左锤右锤之说。 109

不过，还须注意的是：属于去远活动的定向是由在世奠定的。左右不是主体对之有所感觉的“主观的”东西，而是被定向到一个总已到手头的世界里面去的方向。“通过对我的两侧之区别的单纯感觉”①我决不可能就在一个世界中辨清门径。具有对这种区别的“单纯感觉”的主体是一个虚构的入手点，它毫不过问主体的真实状况——具有这种“单纯感觉”的此在总已在一个世界之中；并且，为了能给自己制定方向，它也不得不在一个世界之中。这一点从康德试图澄清制定方向这一现象。这个例子中就可以看得十分清楚。

假设我走进一间熟悉但却昏暗的屋子。当我不在的时候，这间屋子完全重新安排过了，凡本来在右边的东西现在都移到了左边。我若要为自己制定方向，除非我把捉到了一件确定的对象，否则我对两侧之“区别的单纯感觉”是毫无助益的。康德附带地说到了这种对象：“我在记忆中有其地点。”但这意味着什么呢？除非是：我必定靠总已寓存于某个“熟悉的”世界并且必定从这种寓进的存在出发来为自己制定方向。某个世界的用具联络必须先已给与此在。我向已在一个世界之中，这对制订方向的可能性是起组建作用的，其作用决不亚于对左右的感觉。此在的这种存在机制是不言自明的，但不能以此为理由来压低这种状况在存在论上的组建作用。象其他所有的此在阐释一样，康德倒也压低不了它的作用。但不断地应用这种机制并不就能免于提供一种适当的存在论解

① 康德，“什么叫做：在思想中判定方向？”一七八六年，著作集（科学院版），第八卷，第131—147页。——原注

说，而是要求提供这样一种解说：我"在记忆中"有某种东西这样一种心理学阐释其实就意指着生存论上的在世状况。因为康德没
110 有看到这一结构，所以他也就认不出之所以可能制订方向的整个建制联系。此在的一般定向活动才是本质性的，按照左右而定的方向就奠基于其中，而一般的定向活动本质上又一道由在世加以规定。当然，就连康德也不是要对制定方向进行专题阐释。他不过是要指出凡制定方向都需要某种"主观原则"。但在这里，"主观"所要意味的将是：先天。然而，依左右而定向的先天性却奠基于在世的"主观"先天性，这种先天性同先行局限于无世界的主体的规定性毫不相干。

去远与定向作为"在之中"的组建性质规定着此在的空间性，使此在得以烦忙寻视着存在在被揭示的世内空间之中。我们迄此解说了世内上手者的空间性与在世的空间性，这才为我们提供了前提，使我们得以清理出世界的空间性现象，得以提出空间的存在论问题。

第二十四节　此在的空间性，空间

此在在世随时都已揭示了一个世界。我们曾把这种奠基于世界之为世界的揭示活动描述为存在者向着一种因缘整体性开放。开放着的结缘以寻视着的自我指引的方式进行。自我指引则基于先行领会意蕴。现在则又显示出了：寻视在世是具有空间性的在世。而只因为此在以去远和定向的方式具有空间性，周围世界上到手头的东西才能在其空间性中来照面。因缘整体性的开放同样源始地也是有所去远有所定向地因一场所而结缘。这就是说：把上手者在空间上的连属状态开放出来。此在作为烦忙着的"在之中"同意蕴相熟悉，而在意蕴中就有空间的本质性的共同展开状态。

如此这般随同世界之为世界展开的空间尚不具有三维的纯粹多重性。就这种切近的展开状态来说，空间作为以计量学的地点秩序和地域规定的纯粹的“何所在”依旧隐藏不露。空间的“何所面向”先行在此在中得到揭示；这一点我们已经用场所现象加以提示。我们把场所领会为上手用具的联络可能向之归属的“何所在”，而用具联络则应能作为被定向去远的联络亦即被定位的联络来照面。连属状态由对世界起组建作用的意蕴加以规定，它在可能的“何所往”的范围内勾连着“往这里”与“往那里”。一般的“何所往”通过在烦忙活动的“为何之故”中固定下来的指引整体先行描绘出来。开放着的结缘就在这一整体之内自我指引。作为上手者来照面的东西，向来同场所有一段因缘。因缘整体性构成了周围世界上到手头的东西的存在，它包含有场所的空间因缘。基于这种空间因缘，上到手头的东西可按形式与方向得到发现与规定。世内上手者向来就按照烦忙寻视所可能具有的透视而随着此在的实际存在被去远和定向。 111

对在世起组建作用的“让世内存在者来照面”是一种“给与空间”，我们也称之为设置空间。这种活动向空间性开放上手的东西。设置空间的活动揭示出先行提供出由因缘规定的可能的位置整体性，于是我们能够实际上制定当下的方向。如果我们把设置空间领会为生存论环节，那么它就属于此在的在世。只因为如此，此在在寻视烦忙于世界之际才可能移置空间、清除空间和“设置空间”〔“um—，weg—，und“einräumen”〕。向来先行得到揭示的场所以及一般的当下空间性都并不曾鲜明地映入眼帘。因为寻视混迹在烦忙于上手者的活动之中。而空间性自在地就在上手者的不触目状态同寻视照面。空间首先就在这样一种空间性中随着在世而被揭示。认识活动基于如此这般得到揭示的空间性才得以通达空间本身。

既非空间在主体之内，亦非世界在空间之内。只要是对此在具有组建作用的在世展开了空间，那空间倒是在世界"之中"。并非空间处在主体之内，亦非主体就"好象"世界在一空间之内那样考察着世界；而是：从存在论上正当领会的"主体"即此在乃是具有空间性的。而因为此在以上述方式具有空间性，所以空间显现为先天的东西。先天这个名称说的不是先行归属于一个首先尚无世界的主体而这个主体又从自身抛射出一种空间这一类情况。先天性在这里等于说：凡上手的东西从周围世界来照面之际，空间（作为场所）就已经照面这种先天性。

在寻视中首先来相遇的东西的空间性可以成为寻视本身的专题，可以成为计算和测量工作的任务，例如在盖房和量地的时候就是这样。周围世界的空间性的这种专题化主要还是寻视水平上的，但这时空间就其本身而言已经以某种方式映入眼帘。我们可以纯粹地观望如此这般显现出来的空间，其代价是放弃寻视着的计算——先前得以通达空间的唯一通道。空间的"形式直观"揭示出空间关系的纯粹可能性。要剖析这种纯粹的单质的空间要经历一系列阶梯：从空间形态的纯粹形态学到位置分析直到纯粹的空间计量学。考察这些联络不是这部探索的事情。① 在这部探索的讨论范围之内，我们只是要从存在论上确定可据以专题揭示和弄清纯粹空间的现象基地。

无所寻视仅止观望的空间揭示活动使周围世界的场所中立化为纯粹的向度。上手的用具由寻视制订了方向而具有位置整体性，而这种位置整体性以及诸位置都沦陷为随便什么物件的地方的多重性。世内上手者的空间性也随着这种东西一道失去了因缘性质。世界失落了特有的周围性质；周围世界变成了自然世界。

① 参见奥·贝克〔O. Becker〕：《论几何学以及它的物理学应用的现象学根据》，本年鉴第六卷，一九二三年第385页以下。——原注

"世界"作为上手用具的整体经历了空间化而成为只还摆在手头具有广袤的物的联络。一统的自然空间上手者的合世界异世界化了，而只有以这种特具异世界化性质的方式揭示照面的存在者，单质的自然空间才显现出来。

对于在世的此在，虽非专题地却也总已揭示了的空间是先行给予的。空间包含有某种东西的单纯空间性存在的纯粹可能性；就这种可能性来看，空间就其本身来说首先却还是掩蔽着的。空间本质上在一世界之中显示自身。这还不决定空间的存在方式。空间无须具有某种其本身具有空间性的上手者或在手者的存在方式。空间的存在也不具有此在的存在方式。空间本身的存在不能被理解为res extensa 的存在方式；但这却不能推出：空间从存在论上必须被规定为这些 res 的"现象"(那空间就其存在来说就同这些res无所区别了)。这更不能推出：空间的存在等同于res cogitans [113] 的存在，可以被理解为仅仅"主观的"存在——这还全然不谈这种主体的存在本身还疑问重重呢。

空间存在的阐释工作直到今天还始终处于窘境，这主要不是由于对空间事情的内容本身缺乏知识，倒主要是由于对一般存在的诸种可能性缺乏原则性的透视，缺乏从存在论上加以理解的阐释。要领悟存在论上的存在问题，关键在于：把空间存在的问题从那些偶或可用、多半却颇粗糙的存在概念的狭窄处解放出来；着眼于现象本身以及种种现象上的空间性，把空间存在的讨论领到澄清一般存在的可能性的方向上来。

在空间现象中所能找到的世内存在者的存在规定性不是其首要的存在论规定性：既不是唯一首要的，也不是诸首要规定性之一。世界现象就更不是由空间组建起来的了。唯回溯到世界才能理解空间。并非只有通过周围世界的异世界化才能通达空间，而是只有基于世界才能揭示空间性。只不过，既然就此在在世的基

本机制来看此在本身的空间性是本质性的，空间也就参与组建着世界。

第四章
在世作为共在与自己存在。"常人"①

世界之为世界的分析始终都把整个在世现象收在眼中，只不过未曾把在世的所有组建环节都象世界现象本身一样从现象上清清楚楚地崭露出来。我们彻底研究了世内上到手头的东西，借此先把世界的存在论阐释提供出来，这是因为此在在其日常生活中不仅一般地在一个世界之中，而且它是在一种占统治地位的向世界存在的方式中有所作为的。而从日常生活着眼，此在还始终是一个课题。此在首先和通常沉迷于它的世界。这种混迹于世的存在方式连带着它所依据的一般"在之中"本质上都是由我们现在就要来追究的那种现象规定的。我们用以追究这一现象的问题是：此在在日常生活中所是者为谁？此在的所有存在结构，其中也包括用以回答这个谁的问题的现象，都是此在存在的方式。这些方式的存在论特征标画乃是一种生存论特征标画。所以我们须得正确地着手提出问题，并须先行描绘出一条道路，借以把此在日常生活的更广泛的现象领域收入眼帘。我们沿着可借以回答谁的问题的现象前进，追究到那些同在世一样源始的此在结构上而。这些结构就是：共同存在与共同此在。日常的自己存在的样式就奠基在这种存在方式之中。对自己存在的解说使我们得以见出我们或

114

① "das Man"是作者将德语中的不定人称代词"man"大写并加上中性定冠词而构成。"man"原用于不定人称句当主语，一般译为"有人"、"人们" 等等。海德格尔这里生造出"das Man" 这个词的目的在于表述那处在一般的日常状态中的人，亦即那丧失了向来我属性的此在。关于这个词，本书中统一译为"常人"。——中译注

可称为日常生活的“主体”的那种东西：常人。从而，论平均此在为“谁”的这一章划分为下列各节：1. 此在为“谁”这一生存论问题的着手点（第二十五节）；2. 他人的共同此在与日常的共同存在（第二十六节）；3. 日常自己存在与“常人”（第二十七节）。

第二十五节　此在为“谁”这一生存论问题的着手点

此在这一存在者一向是谁这个问题的答案似乎已经由此在的基本规定性（参见第九节）从形式上提示出来了。此在就是我自己一向所是的那个存在者；存在一向是我的存在。这种规定提示出一种存在论机制，但也仅此而已。这种规定性同时也包含着存在者状态上的（虽说还粗糙的）提法，向来有一个我是这一存在者，而非他人是这一存在者。这个谁是用我自己、用“主体”、用“自我”来回答的。这个谁就是那个在变居不定的行为体验中保持其为同一的东西，就是那个从而同这种多样性发生关系的东西。在存在论上，我们把这种东西领会为在一封闭域中并为这一封闭域而向来总已现成的东西、领会为在一种优越的意义上作为根据的东西，我们把它领会为 Subjectum，这个 subjuctum 作为自一者在形形色色的它性中具有自我性质。人们尽可以拒不承认灵魂实体、意识的物性、人格的对象性，但人们在存在论上仍假设了某种东西，这种东西的存在或明言或未明言地总具有现成性的意义。在规定那个用以回答谁的问题的存在者之际，实体性仍是存在论的准线。人们虽未说出，其实先就把此在理解为现成的东西。无论什么时候，115 此在存在的无规定性总牵扯到这种存在意义。然而现成性却是非此在式的存在者的存在方式。

此在向来所是者就是我——我们不可因这一命题在存在者状

态上的自明性而误取一种意见，仿佛这样一来，从存在论上阐释如此这般"给与的东西"的道路就可靠无误地先行描绘出来了。甚至就连上述命题的存在者状态上的内容是否适合于重现日常此在的现象实情也还颇成问题呢。也可能日常此在的这个"谁"恰恰不向来是我自己哩。

我们要获得存在者状态暨存在论上的命题，这样就可以从存在者本身的存在方式来进行现象展示。但最为自明的答案自古流行至今，从这些答案中又派生出问题的种种提法。就将要提出的问题来看，我们若要在这种种答案和种种问题提法面前保持现象展示的优越性，此在的现象学阐释就必须始终谨防问题提法的颠倒。

但若问题的提法不从专题领域的明白无误地给定性着手，那岂不同一切健康的方法论的规则相悖吗？有什么东西比我们的给定性更无庸置疑呢？这种给定性不是指示我们：为了源始地把这个我清理出来，就得撇开一切其它也"给定的东西"不论——不仅要撇开存在者状态上的"世界"，而且要撇开其他"诸我"的存在。这种"给"的方式是素朴的、形式上的、反省的"我"之知觉，也许这种"给"的方式给出的东西事实上是明白无误的。这种见地甚至还敞开了一条通道，可以通向一项独立的现象学讨论，这项讨论作为"形式上的意识现象学"有其制订框架的原则意义。

联系到实际此在的生存论分析工作，现在就发生了一个问题：如果说上述给出我的方式居然开展了此在的话，它是不是就此在的日常生活开展此在的？通达此在的通道必定是对种种行为的我的素朴知觉和反省——这究竟是不是先验自明的？如果情况竟是此在的这种"自我给与"的方式适足把生存论分析工作引入迷途，而这引入迷途又是奠基于此在本身的存在呢？此在在谈起它自己的时候也许总是说：我就是这个存在者；而偏偏它"不"是这个存

在者的时候它说得最响。此在向来是我的此在；但若情况竟是此在恰恰基于这一机制而首先和通常不是它自己呢？前面曾提到人们把我给与此在本身，给与对此在的近便的自我解释；但若情况竟是生存论分析工作从这种给定性入手就会落入陷井呢？这种素朴的"给与"应能使我们通达某种东西；但若借以规定这种东西的存在论境域结果在原则上还尚未规定呢？人们说"我"就是这个存在者；对这种存在者的这种说法在存在者状态上尽可以是正确的，但用到这类命题的存在论工作必须对它们采取原则性的保留态度。"我"只可领会为某种东西的不具约束力的形式标记；这种东西在当下现象的存在联络中也许会绽露自身为它的"对立面"。但这决不等于把"非我"说成是本质上缺乏"我性"的存在者，这意指着"我"本身的某种确定的存在方式，例如自我失落。 116

如果我们意在从现象上充分回答谁的问题，那么前此提供的正面的此在阐释就已经禁止我们从我的形式给定性出发了。在世的澄清曾显示出：无世界的单纯主体并不首先"存在"，也从不曾给定。同样，无他人的绝缘的自我归根到底也并不首先存在。① 但虽说于在世之际"他人"向已共同在此，这一现象断称却也不可误。使我们认为如此这般"给定的东西"的存在论结构是不言自明而无须乎探索的。我们的任务是把在切近的日常生活中的这种共同此在的方式从现象上收入眼帘并从存在论上加以适当解释。

世内存在者的自在存在在存在者状态上不言自明，这会误使我们相信自在存在的意义在存在论上也是不言自明的，误使我们忽视世界现象。同样，此在向来是我的此在，这种存在者状态上的自明性也包含着一种可能性于自身，那就是把与之相属的存在论问题的提法引入歧途。首先，此在为谁不仅在存在论上是个问题，

① 参见马·舍勒现象学的展示：《现象学与同情理论》，一九一三年，附录第118页以后。又见第二版标题是：同情的本质与形式，一九二三年，第244页以后。——原注

而且在存在者状态上也还蔽而不露。

117 那么生存论分析要回答谁的问题就根本没有线索可循了吗？断非如此。在前面（第九节与第十二节）对此在的存在机制所作的那些形式上的提示中要选一个充任现在所需的线索当然莫过于这一提示了：此在的“本质”根基于它的生存。如果“我”确是此在的本质规定性之一，那就必须从生存论上来解释这一规定性。只有从现象上展示出此在的某种确定的存在方式才能答出这个谁。如果此在只有生存着才是它的自我，那么自我的固持状态同样还有自我可能具有的“不自持状态”① 都要求我们从生存论存在论上提出问题；而要提出自我的问题，生存论存在论的提问方式乃是唯一适当的通道。

但若自我“仅仅”可以被理解为这种存在者的存在方式之一，那么这就似乎等于逃避了此在的本真“核心”。滋养这种担心的却是一种倒错的成见：问题所及的存在者其实具有的还是现成东西的存在方式；尽管人们在谈到这种存在者的时候可以绝口不用摆在那里的物体的实物性这种提法。然而人的“实体”也不是作为灵肉综合的精神，而是生存。

第二十六节　他人的共同此在与日常的共同存在

对追究日常的此在是谁的问题的解答应在对此在当下而且多

① 我们通常把形容词“stänodig”在“持久的”、“继续不断的”意义上译为“恒常的。”但在这里，这个词追溯到了“standing”（站立）的词根意义上，就象形容词“selbständig”(独立)和“unselbständig”（依赖）那样。这些概念在第六十四节以后，特别是在第322页得到了充分地讨论。在那里，“Unselbständigkeit”并不是写成为“Unselbständigkeit”(失败于依自我而站立)，而是写成为“Unselbst—ständigkeit”(固持于非自我)。——英译注

半滞留于其中的那种存在方式所作的分析中去获得。研究工作是就在世来进行摸索的，此在的任何一种存在样式都是由此在在世这种基本机制一道规定了的。我们过去曾经说过，通过以前的对世界的解释，在世的其余的结构环节也已经进入眼帘，如果我们说的话对了，那么通过这种解释，对是谁的问题的解答也一定以某种方式准备好了。

对最切近的周围世界（例如手工业者的工作世界）进行"描写"的结果是：他人随同在劳动中供使用的用具"共同相遇"了，而"工件"就是为这些他人而设的。在这个上手的事物的存在方式中，亦即在其因缘中，有一种本质性的指引——指引向一些可能的承用者，而这个上手的东西应是为这些承用者"量体剪裁"的。同样的情形，在被使用的材料中，"承办"得或好或坏的材料制造者或"供应者"也来照面。例如我们"在外面"沿着走的这块地显现为属于某人某人的，由他来正常地保持着；这本在用着的书是在……买来的，是由……赠送的，诸如此类。靠岸停泊的小船在它的自在中就指引向一个已知的用它代步的人，即使这只船是"陌生的小船，"它也还指引向其他的人。这些在周围世界上手的用具联络中如此"照面"的他人不能简单地被联想到一个首先只是现成的物之上去，这些"物件"是从这样一个世界方面来照面的：它们在这个世界中对于他人是上到手头的，而这个世界自始也总是我的世界。在迄今为止的分析中，在世界之内照面的东西的范围暂只限于当下上手的用具或现成在手的自然，因而也就是只限于不具此在性质的存在者。这个限制不仅为达到简化解释的目的曾是必要的，而且更是因为他人的在世界之内照面的此在的存在方式和上手状态与在手状态都有别。据此看来，此在的世界是对一种存在者开放的：这种存在者不仅根本和用具与物有别，而且按其作为此在本身存在这样一种存在的方式，它是以在世的方式"在"世界中的，而同时它又

118

在这个世界中以在世界之内的方式来照面。这个存在者既不是在手的也不是上手的，而是如那开放着的此在本身一样——它也在此，它共同在此。假如人们已经想把一般世界和世内存在者等同起来，那么人们势必要说，“世界”也是此在。

但对他人来照面的情况的描述却又总是以自己的此在为准。这种描述岂不也是从把“我”高标特立加以绝缘的作法出发，所以才不得不寻找从这个绝缘的主体过渡到他人的道路么？为了避免这种误解，必须注意，这里是在什么样的意义之下才谈得上“他人”的。“他人”并不等于说在我之外的其余的全体余数，面这个我则是从这全部余数中兀然特立的；他人倒是我们本身多半与之无别，我们也在其中的那些人。这个和他们一起的“也在此”没有一种在一个世界之内“共同”现成存在的存在论性质。这个“共同”是一种此在式的共同。这个“也”是指存在的同等，存在则是寻视着烦忙在世的存在。“共同”与“也”都须从生存论上来了解面不可从范畴来了解。由于这种有共同性的在世之故，世界向来已经总是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同世界。“在之中”就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在。

119 他人并非事先就把自己的主体和其他也摆在那里的诸主体加以区别从面掌握当下现成的自己的主体，他人也非首先观望自己本身，从而才使被区别开来的〔他人〕得到确定；——他人不是以上述方式来照面的。他人是从烦忙寻视的此在本质上停留于其中的那个世界方面来照面的。面对着许多很容易出现的从理论上来虚构他人现成存在的“说明”，必须坚持已指出来的现象实情即他人是通过周围世界来照面的。此在首先的基本的通过世界来照面的方式甚至会到这种程度：连自己的此在当下都是被它本身在不看或者根本还没有“看”一切“体验”与“行动中心”的情况下“发现的”。此在首先发现“自己本身”在它所经营、所需用、所期待、所防

备的东西中——在首先被烦忙的从周围世界上到手头的东西中。

甚至当此在突出地把它自己说成"这儿的我"之际，这个指明地点的人称规定也必须从此在的生存论上的空间性来领会。在阐释这种空间性的时候（第二十三节），我们已经提示，这个"这儿的我"并不是指我这物的一个突出之点，而是要从上手的世界"那儿"来加以领会的"在之中"，而此在作为烦忙就滞留于"那儿"。

魏·伏·洪堡(W. V. Humboldf)① 已经指出有些语言用"这儿"表达"我"，用"此"表达"你"，用"那儿"表达"他"，因此这些语言——用文法术语来表述——就是用地点副词来表现人称代名词。表达地点之间源始含义的究竟是什么呢？是副词呢还是代名词呢？这是有争论的。如果注意到地点副词都和作为此在的我有关系的话，那么这种争论就丧失立足之地了。"这儿"、"那儿"与"此"原本都不是对在世内占据空间地点的现成存在者所作的纯粹地点规定，而是此在之源始空间性的性质。这些出自揣测的地点副词都是此在的规定，它们主要具有生存论的含义，而没有范畴的含义。它们也不是代名词，它们的含义发生于有地点副词与人身代名词的差异之前，但这些词的本真的空间上的此在含义却指明，未经理论上的歪曲的此在之解释是直接就此在在空间上的"寓世之存在"来看此在的，也就是说，是直接就此在有所去远有所定向 120 地寓于它所烦忙的世界的情形来看此在的。用"这儿"这个说法融身于其世界之中的此在并不是向自身说过来，而是从自身说开去，说到一个在寻视中上到手头的东西"那儿"去，这种此在在生存论的空间性上却就是意指自身。

此在当下和通常是从自己的世界来领会自身，他人的共同此在往往是从世内上手的东西方面来照面。但即使他人"在他们自

① 《论一些语言中地点副词与代名词的亲缘》，一八二九年全集，普鲁士科学院版，卷VI，第一篇，第304—330页。——原注

已的此在中"成为课题，他们也不是作为现成的人称物来照面，而是我们"在工作"中，也就是说，首先是在他们的在世中碰到他们。甚至当我们看到他人"空伫立"的时候，他人也绝不是被把握为现成的人这物件，"伫立"是一种生存论上的存在方式：无所烦忙也无所寻视地滞留于一切事情而又不滞留于任何事情。他人在其在世界之中的共同此在中来照面。

但"此在"这个术语表示得很清楚，这个存在者"首先"是在与他人无涉的境界中存在着，然后它面然也还能"共"他人同在。但却不可不注意到：我们用共同此在这个术语标识这样一种存在：存在者状态上的他人在世界之内就是向这种存在开放的。他人的这种共同此在在世界之内为一个此在从而也为诸共同在此存在者开展出来，只因为此在本质上就自己而言就是共同存在。此在本质上是共在——这一现象学命题有一种生存论存在论的意义。这一命题并不想从存在者状态上断称：我实际上不是独自现成地存在，121 而是还有我这样的他人摆在那里。假使"此在的在世本质上是由共在组建的"这句话就是指这种意思，那么共在就不是一种生存论上的规定性了，就不是一种借此在的存在方式从此在本身方面归于此在的规定性了，而是一种每次都根据他人的出现而定的性质了。即使他人实际上不现成摆在那里，不被感知，共在也在生存论上规定着此在。此在之独在也是在世界中共在。他人只能在一种共在中而且只能为一种共在而不在。独在是共在的一种残缺的样式，独在的可能性就是共在的证明。另一方面，实际上的独在不能通过第二个人之样本在我"之侧"出现甚或通过十个这样的人之样本出现而消除。即使这十个人以及更多的人现成摆在那里，此在也能独在。因此共同存在与相互共同存在之成为实情却不是靠许多"主体"一同出现。然而，"杂"在许多人之中的独在，就这许多人的存在而言，也并不等于说这许多人只是现成存在在那里而已。即

使在"杂在他们之中"的存在中，他们也共同在此；他们的共同此在在淡漠和陌生的样式中照面。不在与"出门在外"都是共同此在的方式，而其所以可能，只因为此在作为共在让他人的此在在它的世界中照面。共在是每一自己的此在的一种规定性；只要他人的此在通过他的世界而为一种共在开放的话，共同此在就表明它是他人此在的特点。只有当自己的此在具有共在的本质结构，自己的此在才作为对他人来说可以照面的共同此在而存在。

如果共同此在在生存论上始终对在世具有组建作用，那么共同此在也必须从烦的现象来阐释，正如和世内上手的东西寻视打交道的活动须从烦的现象来解释一样（我们前已把这种活动称为烦忙）；因为此在的一般存在即被规定为烦（参看本篇第六章）。烦忙的存在性质不能适合于共在，虽然共在这种存在方式也和烦忙一样是一种对在世内照面的存在者的存在。凡此在作为共在对之有所作为的存在者则都没有上手用具的存在方式；这种存在者本身就是此在。这种存在者不被烦忙，而是处于烦神[1]之中。

为衣食"烦忙"，看护病体，也都是烦神。但象使用烦忙这个词一样，我们把烦神这个字眼领会为一种用于生存论状态的术语。例如，实际上的社会福利事业这种"烦神"就植根于作为共在的此在之存在机制中。之所以实际上迫切需要这类所有烦神的福利事业，其原因就在于此在首先和通常是在烦神的残缺样式中行事的。互相关心、互相反对，互不相照、望望然去之，互不关涉，都是烦神的可能的方式。而上述最后几种残缺而淡漠的样式恰恰表明日常的平均的相互共在的特点。这些存在样式又显示出不触目的与不言而喻的性质，这类性质为日常世界内的他人的共同存在所固有，亦如为烦忙每日所及的用具的上手状态所固有一样。这些相互共

① "Sorge"，"Fürsorge"，"Besorgen"是作者在本书中经常使用的一组基本概念。分别译为"烦"、"烦神"、"烦忙"。——中译注

在的淡漠方式很容易把存在论的说明引入歧途，去把这种存在首先解释为许多主体之纯现成的存在。摆在我们面前的似乎只是同122 一种存在方式的几种差别不大的变式，然而从存在论看来，随便什么物件"无所谓地"摆到一起与相互共同存在者的互不关涉这两件事情之间却有本质上的区别。

就其积极的样式来看，烦神有两种极端的可能性。烦神可能从他人身上仿佛拿过"烦"来而且在烦忙中自己去代替他，为他代庖。这种烦神是为他人把有待于烦忙之事承担下来。此时这个他人被抛出原地，他退后了，以便事后把所烦忙之事作为停妥可用之事承受过来，要不然就是使自己完全卸脱其事。在这样的烦神中他人可能变成依附者或被控制者，此种控制也许是默不作声的和对被控制者始终掩蔽着的。这种代庖的，把人家的"烦"拿过来的烦神在广大范围内规定着相互共在，而且它多半关乎对上手者的烦忙。

与此对立的还有一种烦神的可能性，这种烦神不见得是为他人代庖，而毋宁是对他人在其生存的能在中争先，不是要从他那里拿过"烦"来，而是要把"烦"第一次真正作为烦给回予他。这种烦神本质上是涉及本真的烦，也就是说，涉及他人的生存，而不是涉及他人所烦忙的"什么"。这种烦神有助于他人在他的烦中把自身看透并使他自己为烦而自由。

烦神表明自身是此在的这样一种存在机制：按照烦神的种种不同的可能性，这种存在机制既与此在的向着烦忙所及的世界的存在相关联，同样也与向着此在本身的本真存在相关联。相互共在首先和往往只基于在这样的存在中共同被烦忙的东西。由于人们从事同样的事而源生出的相互共在，多半不仅保持在外在的界限中，而且还采取保持距离与态度审慎的方式。雇来共事的人们的相互共在，常常只靠猜测来滋养。反之，为同一事业而共同戮

力，这是由各自掌握了自己的此在来规定的。这种本真的团结才可能做到实事求是，从而把他人的自由为他本身解放出来。

日常的相互共在保持在积极的烦神的两极端之间——即代庖控制的烦神与率先[①]解放的烦神之间，并显示出多样的混合形态，将这些形态加以描述与分类则非本书范围以内的事了。

123

烦忙是揭示上手者的方式，寻视就属于作为这种方式的烦忙；与此相仿，烦神就是由照顾与顾惜来指引的。二者都与烦神相应，有各自的一系列残缺和淡漠的样式，其中也包括一无顾惜与由淡漠所引导的熟视无睹。

世界不仅把上手的东西作为世内照面的存在者开放了，而且把此在，把他人也都在他们的共同此在中开放了。但这种在周围世界中被开放的存在者，按其最本己的存在意义看来，却是在同一个世界中的"在之中"；而这个向着他人照面的存在者就在这个世界中共同此在。世界之为世界曾被解释（第十八节）为意蕴的指引整体。此在先行领会熟悉着意蕴，而在这过程中，此在就让上手的东西作为在其因缘中被揭示出来的东西来照面。意蕴的指引联系是固定于此在对其最本己的存在的存在之中的，因而这种最本己的存在在本质上不能有任何因缘，毋宁说它是这样一种存在，此在本身就是为这种存在之故而如其所在地存在着。

不过，按照刚才进行的分析看来，其他人存在也属于此在的存在，属于此在恰恰为之存在的那一存在。因而此在作为共在在本质上是为他人之故而"存在"。这一点必须作为生存论的本质命题来领会。即使实际上有个别此在不趋就他人，即使它以为无需乎他们，或者简直不要他们，它也是以共在的方式存在。共在就是生

① 这里，作者有意使用了一组具有相同词根的概念："einspringen"（"代庖""跳进来代替"）；"vorausspringen"（"争先"）；"entspringen"（"源生出"）；"vorspringen"（"率先"）。中译丧失了这些概念在词形上的联系。——中译注

存论上的“为他人之故”；在这样的共在中，他人已在其此在中展开了。因而，他人的这种先行以共在组建起来的展开也参与构成意蕴，也就是说，也参与构成世界之为世界，因为世界之为世界是在生存论上的“为何之故”中确定下来的。世界之为世界就是这样组建起来的；从而，此在本质上总已在其中，这个世界的世界性就是让周围世界中上到手头的东西以如下方式来照面：即他人的共同此在也随着这种寻视烦忙所及的东西一同照面。在世界之为世界的结构中有下述情况：他人并不是首先作为飘飘荡荡的主体现成摆在其他物件之侧，而是以他们烦忙于周围世界的存在方式从在世界中的上手者方面显现出来的。

他人的共同此在之属于共在的展开状态等于说：因为此在之在是共同存在，所以在此在的存在之领悟中已经有对他人的领悟。这样的领会，和一般的领会一样，都不是一种由认识得出的知识，而是一种源始生存论上的存在方式，唯这种源始的存在方式才使认识与识知成为可能。自我识认以源始地有所领会的共在为基础。此在同他人一道在周围世界中寻视着有所发现有所烦忙；按照作为共同存在者而在世的最切近的存在方式来看，自我识认首先就活动在对上述这些被发现被烦忙的东西的领会中。有所烦神的烦忙是从被烦忙的东西方面而且是随着对被烦忙的东西的领会而得到领会的。所以，他人首先是在有所烦忙的烦神中展开的。

124

但因为烦神首先和通常滞留在残缺的方式或者至少是淡漠的方式中——在望望然去之的无所谓中，所以最切近的、本质的自我识认[①]需要自我结识。而如果自我识认竟丧失在审慎矜持的方式中，丧失在隐蔽自身与乔装的方式中的话，那么相互共在就需要特殊的途径，以求接近他人或者“深入他人之后”。

---

① “Sichkennen”译为“自我识认”。它与后面出现的“Selbsterkenntnis”（“自我认识”）在含义上有明显区别，参见本书第146页及该页注释。——英译注

公开自身或封锁自身都以当时互相共在的存在方式为根据，甚至确可说就是这种存在方式本身。但与此情形一样，明确地烦神着开展他人的活动也总是只有从那基本的和他人共在的境界生长出来。这样开展他人，虽说是一种专题的开展，毕竟还不是理论上心理学上的开展，当人们从理论上提出如何领会"别人的灵魂生活"这一问题的时候，专题地开展他人的活动很容易成为首先映入眼帘的现象。如此这般从现象上"首先"表现为有所领会的杂然共在的东西，同时却被一般地当作"最初"而源始地使向他人存在成为可能的东西。于是乎，这种并不见得十分幸运地被称为"共鸣"的现象就仿佛在存在论上首次搭了一座桥，从首先被给定为茕茕孑立的自己的主体通到首先很本封闭不露的其他主体。

对他人的存在从存在论看来诚然与对现成物体的存在有别。这个"其它的"存在者本身就有此在的存在方式。因此，在共他人与对他人的存在中，就有一种此在对此在的存在关系。人们还会说：不过，对各是自己的此在来说，这种此在对此在的存在关系已经发挥其组建作用了，因为每一此在都从它本身而具有存在之领悟，从而就是同此在发生关系。于是对他人的存在关系变成了一种投射，即把自己对自己本身的存在投射"到一个他人之中"去。他人就是自我的一个复本。

但很容易看出，这种貌似不言自明的想法是立于软弱的基地上的。这个论证所需要的前提是：此在对他本身的存在就是对一个他人的存在，而这个前提是靠不住的。只要这个前提还没有被明白无误地证明为正当的，那么它如何把此在对其本身的关系向他人之为他人开展出来，就始终还是谜。 125

对他人的存在是一种独立的不可还原的存在关联。不仅如此，这种关联作为随此在的存在的共在已经在存在者状态上存在着。固然不能否认，以共在为基础的生动的相互识认自身常常取

决于自己的此在当时在何种程度上领会了自己本身；但这只是说，取决于自己的此在在何种程度上使本质性的其他人存在对自己成为透彻可见和无所修饰的了；而只有当此在在世总与他人同在才可能。并不是"共鸣"才刚组建起共在，倒是"共鸣"要以共在为基础才可能，并且"共鸣"之所以避免不开，其原因就在于占统治地位的乃是共在的诸残缺样式。

"共鸣"绝非源始的生存论现象，正如一般认识不是源始的生存论现象一样；但这并不是说，根本没有关乎共鸣的问题。共鸣特有的诠释学将不得不显示：此在本身的各种不同的存在可能性如何把相互共在及其自我识认引入歧途与绝路，以至真正的"领会"被压制了而此在却逃避到代用品中去了；它还不得不显示：为了能够正确地领会别人，须把何种积极的存在论条件设为前提。整个分析已经显示：共同存在是在世的生存论组建者之一。共同此在表明自己具有世内照面的存在者的存在方式。只消此在存在，它就有了杂然共在的存在方式。杂然共在不能被理解为许多"主体"出现的集合结果，发现一定数目的"主体"摆在那里，这本身只有通过下述过程才可能：在其共同此在中照面的他人首先只还被作为"数字"对待。这样一个数目只有通过一定的相互共存在与相向存在才能被揭示。这种"无所顾惜"的共在"估算"到他人，却没有认真把"他们算数"，连只和他们"打打交道"也不愿。

自己的此在正和他人的共同此在一样，首先和通常是从周围世界中所烦忙的共同世界中来照面的。此在在融身于所烦忙的世界之际，也就是说，在同时融身于对他人的共在之际，并不是它本身。那么究竟是谁把存在作为日常的杂然共在承担过来了呢？

第二十七节 日常自己存在与“常人”

以上共在分析在存在论上得出的重要结果在于下述明见中：自己的此在的“主体性质”与他人的“主体性质”都是从生存论上加以规定，也就是说，从某些去存在的方式来规定的。在周围世界的、被烦忙的东西中，他人作为他们所是的东西来照面，他们是他们所从事的东西。

无论人在或与他人合谋、或赞成他人、或反对他人的时候所要掌握的是什么，反正在对这种东西的烦忙中始终寄有烦，那就是为与他人的区别而烦：或者只是为抵消与他人的区别；或者是为自己的此在比他人落后而要在对他人的关系上赶上去；或者此在本己优越于他人却还要压制他人。杂然共在——其本身并不知情——被为这种距离而有的烦弄得扰攘不宁。从生存论来表达这层意思，杂然共在就有保持距离的性质。这种存在方式对日常此在本身越不触目，它就越是顽强而源始地发挥作用。

在这种属于共在的保持距离的情况中却有这回事：此在作为日常的杂然共在，就处于他人可以号令的范围之中。不是他自己存在；他人从它身上把存在拿去了。他人高兴怎样，就怎样拥有此在之各种日常的存在可能性。在这里，这些他人不是确定的他人。与此相反，任何一个他人都能代表这些他人。要紧的只是他人的不触目的、从作为共在的此在那里趁其不备就已接收过来的统治权。人本身属于他人之列并且巩固着他人的权力。人之所以使用“他人”这个称呼，为的是要掩盖自己本质上从属于他人之列的情形，而这样的“他人”就是那些在日常的杂然共在中首先和通常“在此”的人们。这个谁不是这个人，不是那个人，不是人本身，不是一些人，不是一切人的总数。这个“谁”是个中性的东西：常人。

以前曾显示，公众的“周围世界”如何总已经在切近的周围世界中上到手头而且一同被烦忙了。在利用公共交通工具的情况下，在运用沟通消息的设施（报纸）的情况下，每一个他人都和其他人一样。这样的杂然共在把本己的此在完全消解在“他人的”存在方式中，而各具差别和突出之处的他人则又更其消失不见了。在这种不触目而又不能定局的情况中，常人展开了他的真正独裁。常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样阅读怎样判断，我们就怎样阅读怎样判断；竟至常人怎样从“大众”中抽身，我们也就怎样抽身；常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西“愤怒”。这个常人不是任何确定的人，而一切人（却不是作为总和）都是这个常人，就是这个常人指定着日常生活的存在方式。

127

常人本身有自己去存在的方式。前面我们把共在的一种倾向称为保持距离，这种倾向的根据就在于：杂然共在本身为平均状态而烦忙。平均状态是一种常人的生存论性质。常人本质上就是为这种平均状态而存在。因此常人实际上保持在下列种种平均状态之中：本份之事的平均状态，人们认可之事和不认可之事的平均状态，人们允许他成功之事的和不允许他成功之事的平均状态，等等。平均状态先行描绘出了什么是可能而且容许去冒险尝试的东西，它看守着任何挤上前来的例外。任何优越状态都被不声不响地压住。一切源始的东西都在一夜之间被磨平为早已众所周知的了。一切奋斗得来的东西都变成唾手可得的了。任何秘密都失去了它的力量。这种为平均状态之烦又揭开了此在的一种本质性的倾向，我们称之为对一切存在可能性的平整。

保持距离，平均状态、平整作用，都是常人的存在方式，这几种方式组建着我们认之为“公众意见”的东西。公众意见当下调整着对世界与此在的一切解释并始终保持为正确的。而这不是以公众意见为一种对“事物”的别具一格的与首要的存在关系为根据，不

是因为公众意见对此在具有格外适当的透视能力，倒是以“对事情”不深入为根据，是因为公众意见对水平高低与货色真假的一切差别毫无敏感。公众意见使一切都晦暗不明而又把如此掩蔽起来的东西硬当成众所周知的东西与人人可以通达的东西。

常人到处都在场，但却是这样：凡是此在挺身出来决断之处，常人却也总已经溜走了。然而因为常人预定了一切判断与决定，他就从每一个此在身上把责任拿走了。常人仿佛能够成功地使得“人们”不断地求援于它。常人能够最容易地负一切责任，因为他不是需要对某种事情担保的人。常人一直“曾是”担保的人，但又可以说“从无其人”。在此在的日常生活中，大多数事情都是由我们不能不说是“不曾有其人”者〔造成的〕。

常人就这样**卸除**每一此在在其日常生活中的**责任**。不仅此也，只要在此在中有轻取与轻举的倾向，常人就用这种卸除存在之责的办法去迎合此在。又因为常人经常用卸除存在之责的办法迎合每一此在，这样就保持并巩固了他的顽强统治。

123

每人都是他人，而没有一个人是他人本身。这个常人，就是日常此在是**谁**这一问题的答案，这个**常人**却是**无此人**，而一切此在在相杂共在中又总已经听任这个无此人摆布了。

我们已经清理出日常的相杂共在、保持距离、平均状态、平整作用、公众意见、卸除存在之责与迎合等等，在这些存在性质中，就有着此在的最切近的“常驻状态”。这种常驻状态不是指某种东西的持续不断的现成存在，而是指此在作为共在的存在方式。在上述这些方式中作为存在者存在的时候，本己此在的自我以及他人的自我都还没有发现自身或者是已经失去了自身了。常人以非自立状态与非本真状态的方式而存在。以这种方式去存在并不意味着此在的实际性有所减少，正如人作为无此人并不等于无一样。刚刚相反，在这种存在方式中，假若“实在”被领会为此在式的存在的

话，此在就是ens realissimum〔实在之物〕。

当然常人也和一般的此在一样不是现成的。常人越是不可捉摸与躲躲闪闪，他也越不是无。在没有先入之见的存在者状态上暨存在论上的"看"面前，常人把自己暴露为日常生活中的"最实在的主体"。如果说常人不像一块现成的石头那样触之凿凿的话，这对他的存在方式却丝毫不起决定作用。我们既不可急于断言这个常人"本"无，也不可倾向于这样的意见：如果我们把这个现象"阐释"为事后把许多主体的共同现成存在加以总结而得出来的结果，那末这个现象就在存在论上得到说明了。与此相反，若要把存在概念探讨清楚，倒不得不按照这些推也推不掉的现象来制订方向。

常人也不是像飘浮在许多主体上面的一个"一般主体"这样的东西。只有把这些"主体"的存在领会为合乎非此在式的，又把这些主体本身则假设为一个摆在那里的类的事实上的诸现成事例，才会得出那种看法。按照这种假设，存在论上就只有一种可能性：凡不是个别事例的东西，就都只能从种和类的意义去领会。常人

129 不是个别的此在的类，也不是可以在这个存在者身上找到的一种常住的现成性质。连传统逻辑方面对这些现象也无能无为；但若仔细想一想，传统逻辑本身的基础就在一种关于现成事物的存在论中，何况这样一种存在论也还很粗糙，这样也就殊不足奇了。因此传统逻辑即使再经多少改善与扩充，原则上还是费力不讨好的。这些依循"人文科学"为方向的逻辑改良徒然增加着存在论的迷乱。

常人是一种生存论环节并作为源始现象而属于此在之积极状态。常人本身又有不同的可能性以此在的方式进行具体化。在历史上，常人统治的紧迫和突出的程度可以是变居不定的。

日常生活中的此在自己就是常人自己，我们把这个常人自己

和本真的亦即本己掌握的自己加以区别。一作为常人自己，任何此在就分散在常人中了，就还得发现自身。我们知道有一种存在方式是烦忙融身在最切近地来照面的世界中。上述分散就标志着这种存在的“主体”的特点。如果说此在对他自己是作为常人自己来熟悉的话，那末这同时就意味着，这个常人把世界以及在世的最切近的解释描绘出来了。此在在日常生活中是为常人自己之故而存在，就是这个常人自己把意蕴的指引联络勾连起来的。此在的世界向着常人所熟悉的某种因缘整体把相遇的存在者开放出来，而其限度是由常人的平均状态来确定的。实际的此在首先存在在平均地得到揭示的共同世界中。如果“我”的意义是本己的自己，那么“我”并不首先存在，首先存在的是常人方式中的他人。我首先是从常人方面而且是作为这个常人而“被给与”我“自己”的。此在首先是常人而且通常一直是常人。如果说此在本己地揭示世界并使世界靠近自身，如果说此在对其自身开展出它的本真的存在来，那末这种揭示“世界”与开展此在的活动总也就是把一切掩盖与蒙蔽拆除，总也就是把此在用以把自身对自己本身阻塞起来的那些伪装拆穿。

既经阐释了在常人中的共同存在与自己存在，杂然共在的日常生活中的谁的问题就得到解答了。这些考察同时提供了对此在的基本状态的具体领悟。日常在世与平均在世已变为可见的了。

日常此在从常人的最切近的存在方式中汲取对它的存在的前存在论的解释。存在论阐释首先追随这种前存在论解释的倾向，因而它从世界方面来领会此在并把此在作为摆在世界之内的存在者来发现。不仅此也，这些以存在者方式存在着的“主体”原是靠存在的意义领会的，而此在的“最近的”存在论连这种存在意义也硬从“世界”来解说。但是因为在这样消融于世之际连世界现象本

身也被跳过去了。世内现成的东西即诸物件，就取而代之。共同在此的存在者的存在被理解为现成状态了。所以，展示出最切近的日常在世的积极现象，就可能明察对这种存在机制的存在论解释之所以错失的根源了。这种在其日常存在方式中的存在机制其本身就是那个在最初错失自身和遮蔽自身的东西。

日常的杂然共在在存在论上好像近乎纯粹的现成状态而实不然；如果说这种存在已与纯粹的现成状态有原则区别的话，那末本真的自己的存在就更不能被理解为现成状态了。本真的自己存在并不依栖于主体从常人那里解脱出来的那样一种例外情况；本真的自己存在是常人的一种生存变式，而常人在本质上是一种生存论上的东西。

但本真生存着的自己的自一性，从存在论上看来，却与在形形色色的体验中始终保持着自身的那个我的同一性鸿沟相隔，完全不是一回事。

第五章
“在之中”之为“在之中”

第二十八节　专题分析“在之中”的任务

存在论的此在分析工作在其准备阶段中以这一存在者的基本机制即在世为主题。这一工作的切近目标是从现象上端出此在存在的源始统一结构；此在“去在”的方式与可能性由此而从存在论上得到规定。对“在世界之中”的现象描述至此是依循着世界这一结构环节以及在世的存在者在其日常生活中是谁这一问题的答案来进行的。但我们在一开始提示出对此在进行准备性的基础

131

分析这一任务之时就已经预先就在之中本身作过说明①，并且以对世界认识这一具体样式为例加以阐发过②。

我们当时之所以先行提出这一重要的结构环节，其目的是：要在一开始分析个别环节的时候就先以一种贯彻始终的眼光来包罗结构整体，防止统一的现象分崩离析。现在我们该把阐释工作引回到"在之中"现象上来，同时保存着我们在具体分析世界及"谁"的时候所获得的东西。我们将更深入地考察这一现象，这不仅会使现象学的眼光以焕然一新和更加牢靠的方式来通视在世界之中的结构整体，而且也会开辟出一条道路，可借以把握此在本身的原始存在——烦。

除了"寓世"(烦兆)、共在(烦顾)、自己存在(谁)之间的本质关联外，"在世界之中"还有什么东西可以进一步加以展示呢？我们至少还可以比较和描述烦忙及其寻视的种种衍化与烦神及其顾视的种种衍化，从而扩建我们的分析工作；我们还可以透彻解说一切可能的世内存在者的存在，从而把此在从非此在式的存在者那里崭露出来。在这一方向上无疑还有未完成的任务。若着眼于在哲学人类学中把生存论的先天的东西都整理出来，则前此提出来的东西还需多方面的补充。但这却不是这部探索的目标所在。这部探索的目的是基础存在论的目的。所以当我们专题追问"在之中"的时候，我们不可能想要通过从其它现象中派生出这一现象，也就是在一种消解的意义上不适当地进行分析，来消除这一现象的源始性。但源始东西的非派生性并不排除对源始东西具有起组建作用的存在性质的多样性。如果这些性质是显现出来的，它们在生存论上就是同等源始的。组建环节的同等源始性现象在存在论上常遭忽视；这是因为人们在方法上未经管束：事无巨细，总倾向于用一个

① 见本书第十二节第52页以下。——原注

② 见本书第十三节第59—63页。——原注

132 简单的“元根据”来指明其渊源。

要从现象上描述“在之中”本身应向哪个方向着眼呢？我们在提示这种现象的时候，曾向持现象学态度的眼光透露：“在之中”有别于一现成东西在另一现成东西“之中”的那种现成的“之内”；“在之中”不是现成主体的一种性质，仿佛这种性质可以通过“世界”的现成存在受到影响或哪怕只是开动起来，引发出来；“在之中”毋宁是这种存在者本身的本质性的存在方式。只要记起这些，我们就得到了上述问题的答案。那么，除了一个现成主体与一个现成客体之间的现成Commercium〔交往〕，这种现象还提供了什么别的东西呢？这种解释如果是说：此在就是这一“之间”的存在，那它倒还会距现象实情近些。虽然如此，依循这个“之间”走下去还是会误入歧途的。这种作法不假思索就一道设定了这个“之间”本身“在”其间的存在者，而这种存在者在存在论上并未加以规定。这个“之间”已经被理解为两个现成东西的Convenientia〔契合〕的结果。然而先行设定这些东西总已碎裂了这种现象，而要用那些碎片重新合成这一现象却无可指望。不仅没有“泥灰”，而且可借以进行拼合工作的“图纸”也碎裂了，或者先就未被发现。存在论上的关键就在于先行防止这种现象的碎裂，也就是说，保证正面的现象实情。我们若还要就此细谈，也无非是表达出：有些东西在存在者状态上本来是不言自明的，但“认识问题”的流传下来的处理方式，往往把它们在存在论上加以种种伪装，乃至于使它们全然不可视见。

本质上由在世组建起来的那个存在者其本身向来就是它的“此”。按照熟知的词义，这个“此”可解作“这里”与“那里”。一个“我这里”的“这里”总是从一个上到手头的“那里”来领会自身的；这个“那里”的意义则是有所去远、有所定向、有所烦忙地向这个“那里”存在。此在的生存论空间性以这种方式规定着此在的“处所”；而这种空间性本身则基于在世。“那里”是世界之内来照面的

东西的规定性。只有在“此”之中，也就是说，唯当作为“此”之在而展开了空间性的存在者存在，“这里”和“那里”才是可能的。这个存在者在它最本己的存在中承担着非封闭状态的性质：“此”这个词意指着这种本质性的展开状态。通过这一展开状态，这种存在者（此在）就会同世界的在此一道，为它自己而在“此”。

在存在者状态上，用形象的语言说到在人之中的Cumen naturale〔自然之光〕，指的无非是这种存在者的生存论存在论结构：它以是它的此的方式存在。它是“已经照亮的”，这等于说：它作为在世的存在就其本身而言就是澄明的，不是由于其它存在者的澄照，而是：它本身就是澄明。唯对于从生存论上如此这般澄明了的存在者，现成的东西才可能在光明中通达，在晦暗中掩藏不露。此在从来就随身携带着它的此。不仅实际上此在并不缺乏它的此；而且，此在若缺乏这个此就不成其为具有这种本质的存在者。此在就是它的展开状态。 133

我们应当把这种存在的建制整理出来。但只要这一存在者的本质就是生存，那么，“此在就是它的展开状态”这一生存论命题也就等于说：这一存在者为之存在的那个存在即是：去是它的“此”。按照分析的进程，除了描述展开状态的首要存在建构而外，还须阐释这一存在者日常借以是它的此的存在方式。

本章的任务是解说“在之中”本身，亦即解说此之在。这一章分为两部分：A、此的生存论建构。B、日常的此之在与此在的沉沦。

我们将在现身与领会中看到组建“此在”的两种同等原始的方式。现身与领会的分析分别通过阐释对今后的讨论颇为重要的具体样式而获得必要的现象上的保障。现身与领会同等源始地由言谈加以规定。

所以，我们将在A部分（此的生存论建构）讨论：在此——作为现身情态（第二十九节），现身的样式之一——怕（第三十节），在此

——作为领会(第三十一节),领会与解释(第三十二节),陈述——解释的衍生样式(第三十三节),在此,言谈与语言(第三十四节)。

在此的诸存在性质的分析是一种生存论分析。这等于说:这些性质不是现成东西的属性,它们本质上是生存论上去存在的方式。所以我们必须把它们在日常生活中的存在方式整理出来。

我们将在B部分(日常的此之在与此在的沉沦)中分析闲谈(第三十五节)、好奇(第三十六节)、两可(第三十七节)。这些日常此之在的生存论样式分别相应于:言谈这一起组建作用的现象;植身于领会的视;属于领会的解释(含义)。在这些现象那里可以看到此之在的一种基本方式;我们把这种基本方式阐释为沉沦;这里,沉沦的"沉"指的是生存论上特有的一种运动方式(第三十八节)。

134

A.此的生存论建构

第二十九节 在此[①]——作为现身情态[②]

我们在存在论上用现身这个名称所指的东西,在存在者状态上乃是最熟知和最日常的东西:情绪;有情绪。在谈任何情绪心理学之前(何况这种心理学还完全荒芜着)就应当把这种现象视为基本的生存论状态,并应当勾画出它们的结构。

日常烦忙活动中的无忧无扰的心平气和,或者受阻受抑的心烦意乱,从心平气和转而为心烦意乱或反之,或者竟流于情绪沮丧;诸如此类在存在论上并非一无所谓,尽管这些现象也许一向被当

---

① "Da-sein"是海氏的发明,特指"Dasein"在"现身"、"领会"的情态中,即处于存在本身展露开来的状态中,故译为"在此",偶也译为"此之在"。参见本书第三十一节。——中译注

② "Befindeichkeit"从动词"befinden"而来。在德语中,"befinden"一般有情绪感受、存在和认识三个方面的含义。这里,我们将它译为"现身情态"或"现身",力求表明其"此情此景的切身感受状态"以及这种状态"现出自身"的含义。——中译注

作在此在中最无足轻重的东西和最游离易变的东西而束之高阁。情绪可能变得无精打采，情绪可能变来变去，这只是说，此在总已经是有情绪的。没情绪不应同情绪沮丧混为一谈。但这种常驻不去的、平淡淡懒洋洋的没情绪也决不是一无所谓的，恰恰是在这种没情绪中此在对它自己厌倦起来。存在作为一种负担公开出来了。为什么？不知道。此在不可能知道这些，因为相对于情绪的源始开展来说，认识的各种开展之可能性都太短浅了。在情绪中，此在被带到它的作为"此"的存在而前来了。另一方面，昂扬的情绪则能够解脱存在的公开的负担。即使这种起解脱作用的情绪也开展着此在的负担性质。情绪公开了"某人觉得如何"这种情况。在"某人觉得如何"之际，有情绪把存在带进了它的"此"。

在情绪状态中，此在总已经作为那样一个存在者以情绪方式展开了——此在在它的存在中曾被托付于这个存在者，同时也就是托付于此在生存着就不得不在的那个存在。"展开了"不等于说"如其本然地被认识了"。而正是在这种最无足轻重、最无关宏旨的日常状态中，此在的存在才能够作为赤裸裸的"它存在着，且不得不存在"绽露出来。纯粹的"它存在着"显现出来，而何所来何所往仍留在晦暗中。在日常情况下，此在同样常常不向诸如此类的情绪"让步"，也就是说，不追随这些情绪的开展活动，不肯被带到展开的东西面前来，但这并不证明反对如下的现象实情：此之存在其"它存在着"之中以情绪方式展开了。相反，这倒是有这种现象实情的证据。此在在存在者状态上和生存状态上通常闪避在情绪中展开了的存在，这在存在论生存论意义上则是说：在这种情绪不肯趋就之处，此在委托给了这个此是昭然若揭的。在闪避本身中此是展开了的此。 135

此在的何所来何所往掩蔽不露，而此在本身却愈发昭然若揭——此在的这种展开了的存在性质，这个"它存在着"，我们称之为

这一存在者被抛入它的此的被抛状态[1]。其情况是：这个存在者在世界之中就是这个此。被抛状态这个术语指的是应托付的实际状态[2]。这个于此在的现身中展开的"它存在着，且不得不存在"不是那个在存在论范畴上表达事实状态的"它存在"。这种事实状态隶属于现成状态，只对观望着的确定活动才是可通达的。不如说，在现身中展开的"它存在着"必须被理解为那种以在世这一方式来存在的存在者的生存论规定性。实际性不是一个现成东西的factum brutum〔僵硬的事实〕那样的事实性，而是此在的一种被接纳到生存之中的、尽管首先是遭受排挤的存在性质。实际之为实际的"它存在着"从不摆在那里，由静观来发现。

具有此在性质的存在者是它的此，其方式是：它或明言或未明言地现身于它的被抛状态中。在现身情态中此在总已被带到它自己面前来了，它总已经发现了它自己，不是那种有所感知地发现自己摆在眼前，而是带有情绪的自己现身。作为托付给了自己的存在的存在者，此在也就始终托付给了下述情形：它总必须已经发现自己了[3]——这种发现与其说来自一种直接的寻找，还不如说来自一种逃遁。情绪不是以观望着被抛状态的方式开展的，它是作为趋就和背离来开展的。情绪通常不趋就此在在情绪中公开的负担性质。当这种负担性质在昂扬的情绪中被解脱的时候，情绪更不去趋就它。而这种背离仍总是以现身的方式来是它所是的东西。

---

[1] "Geworfenheit"(被抛状态)。作者在这里引入的这个重要概念将在第三十八节进一步讨论。——英译注

[2] 关于"Faktizität"(实际状态)与"Tätsächlichkeit"（事实状态)之间的区别请见本书第56页。——英译注

[3] 在这句话和前两句中，作者利用"Befindlichkeit"(现身情态)与"Sichbefinden"(自己现身)、以及"Sichbefinden"(自己现身)与"finden(发现、找到)之间字面上的联系，玩了一个文字游戏，力图说明"Befindlichkeit"具有特殊的认知方式，这种方式与"Wahrnehmendes Sich-vorfinden"（有所感知地发现自己摆在眼前)迥然不同。——中译注

人们要是把展开的东西和带有情绪的此在"同时"所认识的、所知道的和所相信的东西混为一谈，那么，人们在现象上就完全误解了情绪开展了什么以及情绪如何开展。既使此在"确信"其"何所往"，或在理性的追查中以为它知道何所来，这一切仍然丝毫也否定不了下述现象实情：情绪把此在带到它的此的"它存在着"面前来，而这个"它存在着"正在一团不为所动的谜样气氛中同此在面面相觑。在生存论存在论上，决不允许用关于纯粹现成东西的某种理论认识的无庸置疑的确定性来衡量现身状态的"明白无误"，这么作倒减少了现身状态的"明白无误"。对现身现象的另外一种曲解则是把现身现象推进非理性事物的避难所了事。这种曲解也同样无理。非理性主义唱得是理性主义的对台戏，理性主义盲目以待的东西，非理性主义也不过睥顾而言罢了。 136

此在实际上可以、应该、而且必须凭借知识与意志成为情绪的主人，这种情况也许在生存活动的某些可能方式上意味着志愿和认识的一种优先地位，不过不可由此就误入歧途，从而在存在论上否定情绪是此在的源始存在方式，否定此在以这种方式先于一切认识和意志，且超出二者的开展程度而对它自己展开了。再说，我们从来不是因为了无情绪而成为情绪的主人。我们是因为一种相反情绪而成为情绪的主人的。现在我们得到了现身状态的第一项存在论的本质性质：现身在此在的被抛状态中开展此在，并且首先和通常以闪避着的背离方式开展此在。

到这里已经可以看出，现身状态同发现有一种灵魂状态摆在那里等等之类大相径庭。现身根本没有一种先就复去翻来进行把捉理解的性质；一切内省之所以能发现"体验"摆在那里倒只是因为在现身状态中此已经展开了。"纯粹情绪"把此开展得更源始些；然而，比起任何不感知来，它也相应地把这个此封锁得更顽固些。

这种情形由情绪沮丧显示出来。在沮丧之际，此在面对自己，

相视无睹，烦忙所及的周围世界垂幔隐真，烦忙的寻视误入迷津。现身状态远不是经由反省的，它恰恰是在此在无所反省地委身任情于它所烦忙的“世界”之际袭击此在。情绪袭来。它既不是从“外”也不是从“内”到来的，而是作为在世的方式从这个在世本身中升起来的。这样一来，我们却也就不再限于消极地划分现身状态同对“内心”的反省掌握之间的界限，而进一步积极地洞见到现身

137 的开展性质。情绪一向已经把在世界之中作为整体展开了，同时才刚使我们可能向着某某东西制定方向。有情绪并非首先关系到灵魂上的东西，它本身也绝不是一种在内的状态，仿佛这种状态而后又以谜一般的方式升腾而出并给物和人抹上一层色彩。在这里就显现出了现身状态的第二个本质性质。世界、共同此在和生存是被同样源始地展开的，现身状态是它们的这种同样源始的展开状态的一种生存论上的基本方式，因为展开状态本身本质上就是在世。

除了现身状态的这两个已经阐明的本质规定性，即被抛状态的开展和整个“在世界之中”的当下开展，还有第三点需加注意，这一点尤其有助于更深入地领会世界之为世界。先前①曾说过：先已展开的世界让世界内的东西来照面。世界的这种属于“在之中”的先行的展开状态是由现身参与规定的。让某某东西来照面本来就是寻视着让某某东西来照面，而不是一味感受或注视。现在我们已经可以从现身状态出发而更鲜明地看到，寻视而烦忙着让某某东西来照面具有牵连的性质。而要在存在论上谈得上同手边的东西的无用、阻碍、威胁等等发生牵联，就必须从存在论上对“在之中”本身先行作如下规定：它可能以这类方式牵涉世内照面的东西。这种可发生牵连的状态奠基在现身状态之中，因现身状态把世界向着诸如可怕的境界之类的东西展开了。只有那种处在惧怕的现

① 参见本书第十八节第83页以下。——原注

身状态和无所惧怕的现身状态中的东西，才能把从周围世界上手的东西作为可怕的东西揭示出来。现身的有情绪从存在论上组建着此在世界的敞开状态。

只因为“感官”在存在论上属于一种具有现身在世的存在方式的存在者，所以感官才可能被“触动”，才可能“对某某东西有感觉”，而使触动者在感触中显现出来。如果不是现身在世的存在已经指向一种由情绪先行标画出来的、同世内存在者发生牵连的状态，那么，无论压力和阻碍多么强大都不会出现感触这类东西，而阻碍在本质上也仍旧是未被揭示的。**从存在论上来看**，**现身状态中有一种开展着指向世界的状态**，**发生牵连的东西是从这种指派状态方面来照面的**。**从存在论原则上看**，我们实际上必须把原本的对世界的揭示留归“单纯情绪”。纯直观即使能深入到一种现成东西的存在的最内在的脉络，它也不能揭示诸如可怕的东西之类。

138

在首先开展着的现身状态的基础上，日常寻视广泛地发生误差产生错觉。按照对“世界”的绝对认识的观念来衡量，这种情况就是一种μὴὂν〔不真〕。然而，这种在存在论上没有道理的估价完全忽视了可发生错觉这种情况在存在论上的积极性质。恰恰是在对“世界”的这种不衡定、随情绪闪烁的看中，上手的东西才以其特有的世界性显现出来，而世界之为世界没有一天是一成不变的。理论观望总已经把世界淡化到纯粹现成东西的齐一性中了。诚然，在现成东西的齐一性之内包括着以纯粹规定即可加以揭示的东西的一种新财富。然而，即使最纯的*θεωρία*〔理论〕也不曾甩开一切情绪。只有当理论能够平静地逗留于某某东西而在ῥᾳστώνη〔闲暇〕和διαγωγή〔娱悦〕中让现成的东西来前就自己的时候①，只还现成的东西才会在纯粹外观中向着理论显现出来。认识的规定活动是

① 参见亚里士多德，《形而上学》A 2，982b22以下。——原注

通过现身在世组建起来的；把这一生存论存在论上的建构展示出来，和企图从存在者状态上把科学移交给“感情”乃是不应互相混淆的两回事。

在这部探索的讨论范围之内不可能对现身状态的种种不同样式及其根本联系都加以阐释。这些现象以情绪和感情为题在存在者状态上早已人所周知，在哲学中也已一再得到考察。流传下来的第一部系统的情绪阐释就不是在“心理学”框架内撰述的，这并非偶然。亚里士多德在他的《修辞学》第二部分中对$\pi\acute{\alpha}\theta\eta$〔激情〕进行了探讨。传统一向把修辞学理解为“教科书”上的一种东西；与此相反，我们必须把亚里士多德的《修辞学》看作日常相共存在的第一部系统的诠释。作为常人存在方式的公众意见（参考第二十七节）不仅一般地具有情绪；而且公众意见需要情绪并且为自己“制造”情绪。演讲者的发言一会儿入乎情绪一会儿出乎情绪。演讲139 者须了解情绪的种种可能性，以便以适当的方式唤起它，驾驭它。

斯多葛学派也曾对情绪作出阐释，这种阐释又通过教父神学和经院神学传至近代，这些情况是众所周知的。然而人们仍未注意到，自亚里士多德以来，对一般情绪的原则性的存在论阐释几乎不曾能够取得任何值得称道的进步。情况刚刚相反：种种情绪和感情作为课题被划归到心理现象之下，它们通常与表象和意愿并列作为心理现象的第三等级来起作用。它们降格为副现象了。

现象学研究的一项功绩就是重建了一种较为自由的眼光来对待这些现象。不仅如此，舍勒率先接受了奥古斯丁和巴斯卡①的

---

① 参见《思想录》第185页：由此，在谈到人类事物的时候，人们说应该在爱它们之前认识它们，这话已成为人所尽知的谚语；圣人们则相反，在谈到神灵之物时，他们说，要认识它们必须先爱它们，人只有凭借善才可获得真理，他们把这作为他们最有用的格言之一。

参见奥古斯丁“只有凭借善才可获得真理”。——原注

挑战，把问题引向“表象”的行为和“事关利害”的行为之间根本联系的讨论。当然，即使在这里，一般行为现象的生存论存在论基础仍然晦莫如深。

此在被抛向、被指派向随着它的存在总已展开了的世界。现身状态不仅在这种被抛状态和指派状态中开展此在；而且现身本身就是生存论上的存在方式。此在以这种方式不断把自己交付给“世界”，让自己同“世界”有所牵涉；其方式是此在以某种方式逃避它自己。这种闪避的生存论情形将在沉沦现象中变得显而易见。

现身是一种生存论上的基本方式，此在在这种方式中乃是它的此。现身状态不仅在存在论上描述着此在的特性，而且，基于现身状态的开展作用，它还对生存论分析工作具有根本的方法论含义。这种分析工作同任何存在论阐释一样，只能从先已展开的存在者身上“听取”它的存在。这一分析工作将要（形影不离）紧紧追随此在的种种与众不同的、至为超远的开展之可能性，以便从这些可能性方面而摄获这个存在者的启示。现象学的阐释必须把源始开展活动之可能性给予此在本身，可以说必须让此在自己解释自己。在这种开展活动中，现象学阐释只是随同行进，以便从生存论上把展开的东西的现象内容上升为概念。 140

在生存论存在论上意味深长的基本现身状态就是畏。后文将阐释此在的这种基本现身状态（参考第四十节）。有鉴于此，我们还应更具体地以怕这一确定样式来说明现身现象。

第三十节　现身的样式之一——怕①

可以从三个方面着眼来考察怕这种现象；我们将分析怕之何

---

① 参见亚里士多德《修辞学》B 5，1382a20—1383b11。——原注

所怕、害怕以及怕之何所以怕。这些可能的和互属的方面不是偶然的。从这三个方面着眼，一般现身状态的结构就映现出来了。怕的种种变式总是关涉到怕的诸不同结构环节，我们将指出这些可能的变式；从面使我们的分析更加完备。

怕之何所怕就是“可怕的东西”，这种世内照面的东西分别具有上手的东西、现成在手的东西与共同此在的存在方式。我们不是要从存在者状态上报导多半和通常会是“可怕的”存在者，而是要从现象上规定可怕的东西之所以可怕。在害怕之际来照面的可怕的东西本身包含着哪些东西呢？怕之何所怕具有威胁性质，这里包含有几种东西：1.这种来照面的东西具有有害状态的因缘方式。它显现在一种因缘联络之内。2.有害状态以可被它牵动的东西的某一确定范围为目标。有害就是这样得到确定的，于是其本身也来自一种确定的场所。3.场所本身以及从那里前来的东西本身都是熟知的，但其中却有一段“蹊跷”。4.有害的东西既为威吓的东西就还未近在身边，但它临近着。在这样临近而来之际，有害性毫光四射，其中就有威吓的性质。5.这种临近面来是在附近的。一种东西即使极度有害，甚至还不断临近前来，但若它是在远处，它的可怕性就还隐绰未彰。但若有害的东西在近处临近面来就产生威吓作用；它可能击中也可能不击中。在临近面来之际，这一“它可能，但最终也可能不”就渐次增加。这样我们说：它是可怕的。6.此中就有：可怕的东西在近处接近之际带有一种昭然若揭的可能性：它可能期而不至，也可能擦身而过，这并不减少或消除害怕，反倒构成害怕。

141

有威胁性质的东西的特点已如上述，而害怕本身就以让它来牵涉自己的方式把这种具有威胁性质的东西开放出来。并非先断定了一种未来的折磨〔malam futurum〕才害怕。但害怕也并非先确定有一种临近前来的东西，害怕先就是在这种东西的可怕性中

揭示这种东西的。怕而后才可以一面害怕着，一面明确观望可怕的东西，把它"弄明白"。寻视之所以能看到可怕的东西，因为它是在怕的现身情态之中。怕是现身在世的潜在的可能性，即"会怕"。作为这种可能性，怕已经这样展开了世界——使诸如可怕的东西之类能够从世界方面来接近。而"能接近"本身则是由在世在本质上具有的生存论空间性开放出来的。

怕之何所以怕，乃是害怕着的存在者本身，即此在，唯有为存在而存在的存在者能够害怕。害怕开展着这种存在者的危险，开展着它耽迷于其自身的状态。尽管明确程度不一，怕总绽露出此在的此之在。对于怕之何所以怕的这一规定来说，即使我们之所以害怕的缘故是家园，这也不构成反证。因为此在在世向来就是烦忙着寓而存在。此在首先和通常从它所烦忙的东西方面存在。这种东西的危险就是对寓而存在的威胁。怕主要以褫夺方式开展此在。怕使人迷乱，使人"魂销魄散"。怕让人看到"在之中"有危险，从而也就封锁了有危险的"在之中"，乃至唯当怕隐退的时候，此在才得以重辨门径。

因…而所以怕也作为惧怕。这两种怕，无论是褫夺的，还是正面的，都同等源始地开展着世内存在者（就其威胁性而言）与"在之中"（鉴于其受威胁状态）。怕是现身的样式。

因某种东西而所以害怕也可能涉及他人，这时我们就说为他人害怕。这种为…害怕并不取消他人的怕。这一点之所以不可能，单只因为下述情况就可以看出——我们为之害怕的他人自己并不见得害怕。恰恰是在他不害怕的时候，在他持蛮勇而迎向威胁者的时候，我们为他害怕得最甚、为……害怕是同他人共同现身的方式，但它并非一定是连带着为自己害怕，更非一定是为相互害怕。人们可以因…害怕而并不为自己害怕。但细究起来，因…害怕就是为自己害怕。"所怕的"是同他人的共在，怕这个他人会从 142

自己这里扯开。可怕的东西不直接以连带着有所害怕的人为目标。因…害怕以某种方式知道自己不被牵连，但它却在它为之害怕的共同此在的被牵连状态中也被共同牵连了。所以，因某种东西害怕并没有因此而减弱为自己害怕。这里与“情调”度的高低无关，有关的是生存论的样式。若说为……害怕“本来”就不是为自己害怕，那它也并不因此失去其特有的真实性。

怕的整个现象可能变化其组建环节。于是就产生出害怕的种种不同的存在可能性。具有威胁性质的东西的照面方式包含有“在近处临近”。具有威胁性质的东西本来具有“虽然还未发生却随时随刻可能发生”的性质，一旦它突然闯入烦忙在世，怕就变成惊吓。由此，可在具有威胁性质的东西身上区别出威吓者的切近临近与临近本身的照面方式即突然性。作为惊吓之何所惊吓的首先是某种熟知熟悉的东西。但若威胁者具有某种全然不熟悉的东西的性质，怕就变成恐怖。威胁者既以恐怖性来照面，同时又具有惊吓者的照面性质即突然性，怕就变成了惊骇。我们还识知怕的进一步衍变，诸如：胆怯、羞怯、慌乱、尴尬。怕的所有变式都是自我现身的可能性，它们都指明了：此在作为在世也是“会惧怕的”。我们不可在存在者状态的意义下把这种“会惧怕”领会为“个体的”实际气质，而应把它领会为生存论上的可能性；这种本质性的现身状态的可能性是此在一般所具有的，当然它却不是唯一的可能性。

第三十一节　在此——作为领会

现身情态〔Befindlichkeit〕是“此”之在活动于其中的生存论结构之一。领会同现身一样源始地构成此之在。现身向来有其领悟，即使现身抑制着领悟。领会总是带有情绪的领会。既然我们把带有情绪的领会阐释为基本的生存论环节，那也就表明我们把

143

这种现象理解为此在存在的基本样式。相反，领会如果指的是其他种种可能的认识方式中的一种，譬如说是某种与“解说”不同的认识方式，那么，这种意义上的“领会”就必须和“解说”一道被阐释为是那种共同构成此之在的源始的“领会”在生存论上的衍生物。

直到如今，我们的探讨其实已经碰到了这种源始的“领会”，不过在课题中还没有让这种领会突出出来罢了。此在生存着就是它的此，这等于说：世界在“此”。世界的在此乃是“在之中”。同样的情况，这个“在之中”也在“此”，作为此在为其故而在的东西在“此”。在“为其故”之中，“存在在世界之中”本身是展开了的，而其展开状态曾被称为“领会”[①]。在对“为其故”的领会之中，植根于这种领会的意蕴是一同展开了的。领会的展开状态作为“为其故”的展开状态以及意蕴的展开状态同样源始地涉及整个在世。意蕴就是世界本身向之展开的东西。“为其故”和意蕴是在此在中展开的，这就是说，此在是为它自己而在世的存在者。

在存在者状态上的言谈中，我们有时使用对某事有所“领会”这种说法，它的含义是“能够领受某事”、“会某事”或“胜任某事”、“能做某事”。在作为生存论环节的领会之中，所能者并不是任何“什么”，而是作为生存活动的存在。在生存论上，领会包含有此在之为能在的存在方式。此在不是一种附加有能够作这事那事的能力的现成东西。此在原是可能之在。此在一向是它所能是者；此在如何是其可能性，它就如何存在。此在的本质性的可能之在涉及我们曾特加描述的种种对“世界”的烦忙和为他人的烦神。而在这一切之中却也总已经涉及向它本身并为它本身之故的能在了。此在在生存论上向来所是的那种可能之在，有别于空洞的逻辑上的可能性。它也有别于一种现成东西的偶或可能性，这种偶或可

① 参见本书第十八节第85页以下。——原注

能性只不过表示可能有这种那种事情借这个现成的东西"发生"。可能性作为表示现成状态的情态范畴意味着尚非现实的东西和永不必然的东西。这种可能性描述的是仅仅可能的东西。它在存在论上低于现实性和必然性。反之，作为生存论环节的可能性却是144 此在的最源始最积极的存在论规定性。象对一般的生存论状态一样，一开始只能对可能性问题做些准备工作，领会作为有所开展的能在则提供了根本地"看"这种可能性的现象基地。

存在论上的可能性并不意味着"为所欲为"〔libertas indifferentiae〕意义上的飘游无据的能在。此在本质上是现身的此在，它向来已经陷入某些可能性。此在作为它所是的能在让这些可能性从它这里滑过去，它不断舍弃它的存在可能性，抓住这些可能性或抓错这些可能性。但这是说：此在是委托给它自身的可能之在，是彻头彻尾被抛的可能性。此在是自由地为最本己的能在而自由存在的可能性。在种种不同的可能的方式和程度上，可能之在对此在本身是透彻明晰的。

领会是这样一种能在的存在：这种能在从不作为尚未现成的东西有所期待；作为本质从不现成的东西，这种能在随此在之在在生存的意义上"存在"。此在的存在方式是：它对这样去存在或那样去存在总已有所领会或无所领会，此在"知道"它于何处随它本身一道存在，也就是说，随它的能在一道存在。这一个"知道"并非生自一种内在的自我感知，它是属于此之在的，而这个此之在本质上就是领会。而只因为此在领会着就是它的此，它才能够迷失自己和认错自己。只要领会是现身的领会，而且它作为现身的领会在生存论上已是交付给了被抛状态的领会，那么此在向来就已经迷失自己、认错自己了。从而，此在在它的能在中就委托给了在它的种种可能性中重又发现自身的那种可能性。

领会是此在本身的本己能在的生存论意义上的存在，其情形

是：这个于其本身的存在开展着随它本身一道存在的何所在。人们还应当更精微地把捉这个生存论环节的结构。

作为开展活动，领会始终关涉到"在世界之中"的整个基本状况。"在之中"作为能在向来就是能在世界之中。不仅世界是作为可能的意蕴展开的，而且世内存在者本身的开放也是向它的种种可能性开放。上手的东西在它的有用、可用和可怕中被揭示为上手的东西。因缘整体性是作为上手事物的可能联络的范畴整体而绽露出来的。甚至形形色色的现成在手事物的"统一"，即自然，也只有根据它的可能性的展开才是可揭示的。自然之存在的问题终归于"自然之可能性的条件"，这是偶然的吗？这一发问植根在何处呢？面对这一发问，我们不能不提出另一个问题来：为什么我们把非此在式的存在者向着它的可能性的条件开展的时候，我们就领会了它的存在呢？康德设置了这一类的前提，也许他是有道理的。不过，我们决不能始终不把这种前提本身的道理指示出来。 145

依照可在领会中展开的东西的任何本质向度，领会总是突入诸种可能性之中，这是为什么呢？因为领会于它本身就具有我们称之为筹划〔Entwurf〕的那种生存论结构。领会把此在之在向着此在的"为何之故"加以筹划，正如把此在之在向着那个使此在的当下世界成为世界的意蕴加以筹划。这两种筹划是同样源始的。就领会的此（作为能在的此）的展开状态来考虑，领会的筹划性质实际组建着在世的在。筹划是使实际上的能在得以具有活动空间的生存论上的存在机制。此在作为被抛的此在被抛入了筹划活动的存在方式中。此在拟想出一个计划，依这个计划安排自己的存在，这同筹划活动完全是两码事。此在作为此在一向已经对自己有所筹划。只要此在存在，它就筹划着。此在总已经是从可能性来领会自身。领会的筹划性质又是说：领会本身并不把它向之筹划的东西，即可能性，作为课题来把握。这种把握恰恰取消了所筹划之事

的可能性质，使之降低为一种已有所指的、给定的内容；而筹划却在抛掷中把可能性作为可能性抛到自己面前，让可能性作为可能性来存在。领会作为筹划是这样一种此在的存在方式：在这种方式中此在是它的作为种种可能性的可能性。

要是有人愿意并能够把此在当作现成的东西来记录它的存在内容，那么可以说，基于筹划的生存论性质组建起来的那种存在方式，此在不断地比它事实上所是的"更多"。但它从不比它实际上所是的更多，因为此在的实际性本质上包含有能在。然而此在作为可能之在也从不更少，这是说：此在在生存论上就是它在其能在中尚不是的东西。只因为此之在通过领会及其筹划性质获得它的建构，只因为此之在就是它所成为的或所不成为的东西，所以它才能够领会地对它自己说："成为你所是的！"

146 筹划始终关涉到在世的整个展开状态；领会作为能在，其本身就具有种种可能性，这些可能性通过本质上可以在领会中展开的东西的范围被先行标画出来。领会能够首先置身于世界的展开状态中，这就是说：此在能够首先和通常从它的世界方面来领会自身。但领会也能够主要把自己抛入"为何之故"，这就是说：此在如其本来地生存着。领会可以是本真的领会，这种领会源于如其本然的本己自身。领会也可以是非本真的领会。这个"非"并不是说：此在把自己从它本身割断，而"仅仅"领会世界。世界属于此在的自己存在，而自己存在就是在世的存在。无论本真的领会还是非本真的领会又都可能是真实的或不真实的。领会作为能在彻头彻尾地贯穿着可能性。置身于领会的这两种基本可能性之一却并不排斥另一可能性。毋宁说因为领会向来关涉到此在在世的整个展开状态，所以，领会的"置身"乃是整体筹划的一种生存论上的变式。在对世界的领会中，"在之中"也总被一同领会了，而对生存本身的领会也总是对世界的领会。

此在作为实际的此在一向已经把它的能在置于领会的一种可能性中。

领会在它的筹划性质中从生存论上就是我们称之为此在的视的东西。烦忙活动的寻视、烦神的顾视以及对存在本身(此在一向为这个存在如其所是地存在)的视,这些都已被标明为此在存在的基本方式。同样源始地依照这些基本方式,此在乃是在生存论上随着此的展开一道存在着的视。那个首要地和整体地关涉到生存的视,我们称之为透视①。我们选择这个术语来标明理解得恰当的"自我认识"②,以此指明:自我认识所说的并不是感知着察觉和静观一个自我点,而是贯透"在世界之中"这种状况的所有本质环节来领会掌握在世的整个展开状态。只有当生存着的存在者同样源始地在它的寓世之在及其他人之在(它们都是它的生存的组建环节)中对自己成为透彻明晰的,它才"自"视。

反过来说,此在的浑噩不明也并非唯一对首要地植根于"自我中心"的自迷自欺,而是同样地植根于对世界的认识。

当然,我们必须保护"视"这个词不受误解。我们用澄明境界来描述此的展开状态,"视"就对应于这个澄明境界。"看"不仅不意味着用肉眼来感知,而且也不意味着在一个现成东西的现成状态中纯粹非感性地知觉这个现成的东西。"看"只有这个特质可以用于"视"的生存论含义,那就是:"看"让那个它可以通达的存在者于其本身无所掩蔽地来照面。当然,每一种"感觉(官能)" 147

① 作者特地用了三个不同的词,即"Umsicht"(寻视);"Rucksicht"(顾视);"Durchsichtigkeit"(透视)来表明视(Sicht)的三种方式。——中译注

② 应当注意将"Selbsterkenntnis"(自我认识)与"Sichkennen"(自我识认)区别开来,这曾在前面(第124—125页)指出过。这两者之间的区别大致是这样的:对于前者,我们考虑的是对具有其所有内涵的自我的一种完全而又丰富的认识;而对于后者,则是指那种人们一旦"忘记自己"或因某事而"不再知道自己"就会丧失的自我认识。——英译注

在它天生的揭示辖区内都能作到这一点。然而，哲学的传统一开始就首先把“看”定为通达存在者和通达存在的方式。为了同传统保持联系，我们可以在更广泛的意义上把视和看形式化，从而得到一个具有普遍性的术语，作为一般的通达方式，用以描述任何通达存在者和存在的途径。

我们显示出所有的视如何首先植根于领会（烦忙活动的寻视乃是作为知性的领会），于是也就取消了纯直观的优先地位。这种纯直观在认识论上的优先地位同现成东西在传统存在论上的优先地位相适应。“直观”和“思维”是领会的两种远离源头的衍生物。连现象学的“本质直观”也植根于生存论的领会。只有存在与存在结构才能够成为现象学意义上的现象，而只有当我们获得了存在与存在结构的鲜明概念之后，本质直观这种看的方式才可能决定下来。

“此”展开在领会中，这本身就是此在能在的一种方式。此在向着为何之故筹划它的存在，与此合一地也就是向着意蕴（世界）筹划它的存在，在这种被筹划的状态中，有着一般存在的展开状态。在向可能性作筹划之际，已经先行设定了存在之领悟。存在是在筹划中被领会的，而不是从存在论上被理解的。从本质上对在世进行筹划是此在这种存在者的存在方式。这种存在者具有存在之领悟作为它的存在的建构。前面①曾初步地和独断地提出的东西，从现在对存在所作的规定（在这个存在中此在作为领会乃是它的此）中获得了证明。同这整部探索的限度相称地令人满意地阐明这种存在之领悟的生存论意义，这一工作只有在对存在进行了时间状态上的解释的基础上才能完成。

148 现身和领会这些生存论环节描述出在世的原始展开状态。此

① 参见本书第四节第11页以下。——原注

在以有情绪的方式"视"它由之而在的可能性。于筹划着开展这些可能性之际此在一向已经带有情绪。最本己的能在的筹划托付给了被抛进此的实际状态。这样以被抛的筹划来解释此之在的生存状态，此在之在岂不是变得更加扑朔迷离了吗？确实如此。我们必须先让此在之在的整个谜团涌现出来，哪怕只是为了在"解决"它的时候能够以真实的方式失败，哪怕只是为了把被抛地筹划着的在世这个问题重新提出来。

不过，即使目前只是要把现身的领会，即此的整个展开状态的日常存在方式，在现象上充分收入眼帘，也还需要具体地把这些生存论环节弄清楚。

第三十二节　领会与解释[①]

作为领会的此在向着可能性筹划它的存在。由于可能性作为展开的可能性反冲到此在之中，这种领会着的、向着可能性的存在本身就是一种能在。领会的筹划活动具有造就自身的本己可能性。我们把领会的造就自身的活动称为解释。领会在解释中有所领会地具有它所领会的东西。领会在解释中并不成为别的东西，而是成为它自身。生存论上，解释植根于领会，而不是领会生自解释。解释并非要对被领会的东西有所认知，而是把领会中所筹划

---

① "Auslegung"和其动词形式"auslegen"是本书中经常出现的一个概念。它与另一常用概念"Interpretation"、"interpretieren"（阐释）相近。但比较起来，"Auslegung"常常在"解开而释放"的意义上使用，而"Interpretation"所指的解释更具体系性和专题性，所以我们一般将前者译为"解释"，而将后者译为"阐释"。与"Auslegung"相应，"freilegen"的意思为"明示显露"，一般译为"显露"，而与"Horizont"（境域）连用时译为"开放"；"auseinanderlegen"译为"剖析"；"Ausgelegenheit"这个词较费译，意指流行的公众对事情的解释、说法。现暂据上下文，有时译为"被解释状态"，有时译为"公众解释所得的说法"。——中译注

的可能性整理出来。按照准备性的日常此在分析的进程，我们将就对世界的领会，亦即就非本真的领会来论述解释现象，而且我们是从非本真领会的真实样式来进行论述的。

意蕴是在对世界的领会中展开的，从这种意蕴方面，烦忙地高于上手事物的存在使自己领会到它同照面的东西一向能够有何种因缘。寻视揭示着。这话意味着：已经被领会的"世界"现在被解释着。上手的东西明确地映入领会着的视中。一切调整、整顿、安排、改善、补充都是以如下方式进行的：在寻视中上到手头的东西，在它的"为了作……之用"中被剖析，从面可被视见，并且按照这种被剖析了的状态面烦忙。这种在寻视中向其"为了作"面被加以剖析的东西，即明确被领悟的东西，其本身具有"某某东西作为某某东西"这样一个寻视上的问题，寻视着加以解释的回答是：它是为了作某某东西之用的。列举"为了作什么"并不单纯是给某某东西命名；问题中的东西被认作为某种东西；被命名的东西也就作为那种东西面被领会。在领会中展开的东西，即被领会的东西，总已经是按照下述方式而被通达的，那就是在它身上可以明确地提出它的"作为什么"。这个"作为"（Als）造就着被领会的东西的明确性结构。"作为"组建着解释。寻视地解释着同周围世界的上手事物打交道，这种活动把上手的东西"看"作为桌子、门、车、桥，而这种打交道并不必须同时以进行规定的陈述来分解寻视着加以解释的东西。对上手事物的一切先于陈述的、单纯的看，其本身就已经是有所领会、有所解释的。然而，不正是这个"作为"的缺乏造就了某某东西的纯知觉的素朴性吗？这个寻视的看却一向有所领会、有所解释。这个看包含着指引关联（为了作什么）的明确性。指引关联属于因缘整体，面单纯照面的东西是从这个因缘整体方面被领会的。以"某某东西作为某某东西"为线索解释存在者，并以这种接近存在者的方式把被领会的东西勾连起来，这件事情本身先于对有

149

关这件事情的专门陈述。“作为”并非在专门陈述中刚刚浮现出来，它只是刚刚被道出。必须先有可能被道出的东西，道出才是可能的。在素朴的观望中可能没有表达陈述时所具有的明确性，但这却不能作为理由来否认这个素朴的看具有进行区划的解释，从而否认其具有“作为”结构。以有所事的方式对切近之物的素朴的看源始地具有解释结构。反过来，恰恰是对某种东西的近乎没有“作为”结构的把握倒是需要做出某些转变。在纯粹凝视之际，“仅仅在眼前有某种东西”这种情况是作为不再有所领会来发生的。这个没有“作为”结构的把握是素朴地领悟着的看的一种褫夺，它并不比素朴的看更源始，倒是从素朴的看派生出来的。我们不可因为“作为”在存在者状态上不曾被道出就误入迷途，就看不到“作为”结构正是领会的先天存在论机制。

然而，如果对上手用具的任何知觉都已经是有所领会、有所解释的，如果任何知觉都寻视着让某某东西作为某某东西来照面，那 150 么这岂不是说：首先经验到的是纯粹现成在手的东西，然后才把它作为门户、作为房屋来看待？这是对解释的特有的展开功能的一种误解。解释并非把一种“含义”抛到赤裸裸的现成东西头上，并不是给它贴上一种价值。随世内照面的东西本身就一向已有在世界之领悟中展开出来的因缘状态；解释无非是把这一因缘状态解释出来而已。

上手的东西一向已从因缘整体性方面而被领会着。这个因缘整体性不必是由专题解释明白把握了的。即使有这样一种解释已经贯穿了因缘整体性，这种因缘整体性还仍将隐退回到不突出的领悟中去。恰恰是在这种样式中，因缘整体性乃是日常的、寻视的解释的本质基础。这种解释一向奠基在一种先行具有〔Vorhabe〕之中。作为领悟之占有，解释活动有所领会地向着已经被领会了的因缘整体性去存在。对被领会了的、但还隐绰未彰的东西的占有总

是在这样一种眼光的领导下进行揭示的：这种眼光把解释被领会的东西时所应着眼的那样东西确定下来了。解释向来奠基在先行见到〔Vorsicht〕之中，它瞄着某种可解释状态，拿在先有中摄取到的东西"开刀"。被领会的东西保持在先有中，并且"先见地"（"谨慎地"）① 被瞄准了，它通过解释上升为概念。解释可以从有待解释的存在者自身汲取属于这个存在者的概念方式，但是也可以迫使这个存在者进入另一些概念，虽然按照这个存在者的存在方式来说，这些概念同这个在者是相反的。无论如何，解释一向已经断然地或有所保留地决定好了对某种概念方式表示赞同。解释奠基于一种先行掌握〔Vorgriff〕② 之中。

把某某东西作为某某东西加以解释，这在本质上是通过先行具有、先行见到与先行掌握来起作用的。解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握。准确的经典注疏可以拿来当作解释的一种特殊的具体化，它固然喜欢援引"有典可稽"的东西，然而最先的"有典可稽"的东西，原不过是解释者的不言自明、无可争议的先入之见。任何解释工作之初都必然有这种先入之见，它作为随着解释就已经"设定了的"东西是先行给定了的，这就是说，是在先行具有、先行见到和先行掌握中先行给定了的。

如何解释这个"先"的性质呢？如果我们从形式上说成"先天"，

151 事情是否就了结了？为什么这个结构为领会所固有，即为那个我们曾认之为是此在的基础存在论环节的领会所固有？被解释的东西本身所固有的"作为"结构对这个"先"结构有何种关系？"作为"结构这一现象显然不能"拆成片段"。然而这不就排除了掘始的解释

① "vorsichtig" 在德文中意为"谨慎的"、"小心的"。海德格尔这里将它和"Vorsicht"〔先见〕联系起来，玩了一个文字游戏。——中译注

② 在德文中，"Begrifflichkeit"〔概念方式〕与"Vorgriff"〔先行掌握〕之间有字面联系，作者有意利用了这一点，本译文未能反映出这种联系。——中译注

了吗？我们要不要把诸如此类的现象当作"终极性质"接受下来？可是问题依然存在——为什么？也许领会的"先"结构以及解释的"作为"结构显示出它同筹划现象有某种生存论存在论联系？而筹划则又反过头来指向此在源始的存在机制？

前此的准备工作早已不够用来回答这些追问了。在回答这些追问之前，我们必须先探索一下：那个能够作为领会的"先"结构和作为解释的"作为"结构映入眼帘的东西，是不是本来已经提供出一种统一的现象，虽然哲学讨论已经大量利用着这种现象，然而却不愿赋予这种用得如此普遍的东西以相应的存在论解释的源始性？

在领会的筹划中，存在者是在它的可能性中展开的。可能性的性质向来同被领会的存在者的存在方式相应。世内存在者都是向着世界被筹划的，这就是说，向着一个意蕴整体被筹划的。烦忙在世已先把自己紧缚在意蕴的指引联络中了。如果当世内存在者随着此在之在被揭示，也就是说，随着此在之在得到领悟，我们就说：它具有意义。不过，严格地说，我们领会的不是意义，而是存在者和存在。意义是某某东西的可领悟性的栖身之所。在领会着的展开活动中可以加以勾连的东西，我们称之为意义。领会着的解释加以勾连的东西中必然包含有某种东西；意义的概念就包括着这种东西的形式构架。先行具有、先行看见及先行把握构成了筹划的何所向。意义就是这个筹划的何所向，从筹划的何所向方面出发，某某东西作为某某东西得到领会。只要领会和解释造就是此在之在的生存论状态，意义就必须被理解为属于领会的展开状态的生存论形式构架，意义是此在的一种生存论性质，而不是一种什么属性，依附于存在者，躲在存在者"后面"，或者作为中间领域飘游在什么地方。只要在世的展开状态可以被那种于在世展开之际可得到揭示的存在者所"充满"，那么，唯此在才"有"意义。所

以，只有此在能够是有意义的或是没有意义的。这等于说，此在自己的存在以及随着这个存在一道展开的存在者能够在领悟中被占有，或者，对无领悟保持为冥顽不灵的。

152 如果我们坚持对“意义”这个概念采用这种原则性的存在论生存论阐释，那么，所有不具有此在的存在方式的存在者都必须被理解为无意义的存在者，亦即从本质上就对任何意义都是空白的存在者。在这里，“无意义”不是一种估价，而是一个用于存在论规定的词。只有无意义的东西〔das Unsinnige〕能够是反意义的〔widersinnig〕①。现成的东西作为在此在之中照面的东西，能够“侵凌”此在的存在，比如突然发作的具有破坏作用的自然事件就是这样。

如果说我们追问存在的意义，这部探索却并不会因此更有深义，它也并不会因此去寻思任何藏在存在后面的东西。只要存在进入此在的理解，追问存在的意义就是追问存在本身。决不能够把存在的意义同存在者对立起来，或同作为承担着存在者的“根据”的存在对立起来，因为“根据”只有作为意义才是可以通达的，即使“根据”本身是没有意义的深渊②也罢。

领会，作为此在的展开状态，一向涉及到在世的整体。在对世界的每一领会中，生存都被一道领会了，反过来说也是一样。其次，一切解释都活动在前已指出的“先”结构中。对领会有所助益的任何解释无不已经对有待解释的东西有所领会。人们其实总已经注意到了这个事实，即使只在领会和解释的派生方式的领域中，比如在语文学解释中。语文学解释属于科学认识的范围。诸如此

① “Widersinnig”在德文中作“荒诞”、“背谬”解。作者这里意在强调“无意义”与“荒诞”之间的联系。——中译注

② 德文中“Grund”（根据）和“Abgrund”（深渊）之间的字面联系在中译中未能反映出来。——中译注

类的认识要求对根据作出严格证明。科学论证不得把它本应该为之提供根据的东西设为前提。然而，如果解释一向就不得不活动在领会了的东西中，并且从领会了的东西那里汲取养料，更甚的是，如果这种设为前提的领悟又活动在对人和世界的普通认识之中，那么，解释怎样才能使科学的结果成熟，而又免于循环论证？然而，按照最基本的逻辑规则，这个循环乃是circulus vitiosus〔恶性循环〕。这样一来，历史解释这项事业就始终先天地被逐出严格认识的范围之外。只要人们还没有取消领会中的循环论证这一实际情况，历史学就只好满足于比较不太严格的认识的可能性。人们允许它在某种程度上用它的"对象"的"人文含义"来弥补这一缺憾。即使按照历史学家自己的意见，更理想的当然是他们竟能避免这种循环论证，希望有朝一日创造出一种独立于考察者的立足点的历史学来，就象人们心目中的自然认识那样。

然而，在这一循环中看到vitiosum〔恶性〕，找寻避免它的门径，或即使只把它当作无可避免的不完善性"接受"下来，这都是对领会的彻头彻尾的误解。问题不在于拿领会和解释去比照一种认识理想；认识理想本身只是领会的一种变体，这种变体误以为它的正当任务就是在现成东西的本质上的不可理解性中把握现成东西。不要先认错了进行解释所需要的本质条件，这样才能够满足解释所必需的基本条件。决定性的事情不是从循环中脱身，而是依照正确的方式进入这个循环。领会的循环不是一个由任意的认识方式活动于其间的圆圈，这个词表达的乃是此在本身的生存论上的"先"结构。把这个循环降低为一种恶性循环是不行的，即使降低为一种可以容忍的恶性循环也不行。在这一循环中包藏着最源始的认识的一种积极的可能性。当然，这种可能性只有在如下情况下才能得到真实理解，那就是：解释领会到它的首要的、不断的和最终的任务始终是不让向来就有的先行具有、先行看见与先 153

行把握以偶发奇想和流俗之见的方式出现，它的任务始终是从事情本身出来清理先有、先见与先行把握，从而保障课题的科学性。因为就领会的生存论意义说，领会就是此在本身的能在，所以，历史学认识的存在论前提在原则上超越于最精密的科学的严格性观念。数学并不比历史学更严格，只不过就数学至关紧要的生存论基础的范围而言，数学比较狭窄罢了。

领会中的“循环”属于意义结构。意义现象植根于此在的生存论状态，植根于解释的领会。为自己的存在而在世的存在者，具有存在论上的循环结构。然而人们却在存在论上把“循环”归属于现成状态的某种存在方式，如果我们尊重这种提法，那当然就必须避免在存在论上用这一现象来描述此在这样的东西。

第三十三节　陈述——解释的衍生样式

一切解释都奠基于领会。解释所分解的东西①本身以及在一般领会中作为可分解的东西先行标画出来的东西，即是意义。只要陈述（“判断”）奠基于领会，从而表现为解释活动的一种衍生样式，那么，陈述也“具有”一种意义。然而却不能把意义定义为判断发生之际“附于”判断而出现的东西。我们将明确地对陈述进行分析；在眼下的联系中，这一分析具有多重意图。

154

首先，我们可以借陈述来说明对领会和解释具有构成作用的“作为”结构能够以何种方式模式化。这样一来，领会和解释就进

① “Gegliederte”（可分解的东西）来自动词“gliedern”。“gliedern”通常的含义是“按某一确定观点把整体分为部分”，例如分章分节等。本译本中对此词并无定译，一般译作“分解”、“分章”，偶而译作“勾连”，与“gliedern”意义相近的是“artikulieren”，出于拉丁文“articulus”和“articulo”，其字面含义是“以关节联系”，“清晰地按音节发音”。作者主要将它用在解释的领域中，并含有“作为”结构，因此，一般译为“勾连”、勾述”。——中译注

入了更鲜明的光线之下。其次，在基础存在论的讨论范围之内对陈述所作的分析还具有一种与众不同的地位，因为在古代存在论的决定性开端处，λόγος曾作为通达本真存在者和规定本真存在者的唯一指导线索。最后，人们自古以来就把陈述当作真理的首要“所在”和本真“所在”。真理现象同存在问题结合得非常紧密，所以，眼下的探索在进一步发展中必然会碰上真理问题；甚至这一探索虽未言明，也已经处在真理问题这一向度中了。对陈述的分析也将为提出真理问题作好准备。

在下面我们将指出陈述这一名称的三种含义。达三种含义都来自陈述这一名称标出的现象。这些含义互相联系并在其统一中界定了陈述的整个结构。

1. 陈述首先意味着展示。在这里我们牢守着ἀπόφανσις这一λόγος的原始意义：让人从存在者本身来看存在者。在“这把锤子太重了”这一陈述中，揭示给视的东西不是“意义”，而是在其上手状态中的存在者。即使这一存在者不在伸手可得或“目力所及”的近处，展示仍然意指着这个存在者本身，而不是这个存在者的某种单纯表象——既不是“单纯被表象的东西”，更不是说出陈述的人对这一存在者进行表象的心理状态。

2. 陈述也等于说是述谓。“述语”借“主语”陈述出来。主语由述语得到规定。在陈述的这一含义上，被说出的东西不是述语，而是“锤子本身”。反之，说出的东西，亦即规定着的东西则在于“太重”。相对于在陈述这一名称的第一种含义上被说出的东西，在陈述的第二种含义上被说出的东西亦即被规定的东西本身，就内涵而言总已经变得比较狭窄了。任何述谓都只有作为展示才是它所是的东西，命题的第二种含义奠基于第一种含义。述谓加以勾连的环节，即主语和述语，是在展示范围之内生长出来的。并非规定首先进行揭示；情况倒是：规定作为展示的一种样式，先把看限制 155

到显示着的东西(锤子)本身之上，以便通过对目光的明确限制而使公开的东西在其规定性中明确地公开出来。而对已经公开的东西(太重的锤子)，规定活动先退回一步。“主语之设置”把存在者淡化到“此处的锤子”上，以便通过这种淡化过程而让人在公开的东西可规定的规定性之中看这个公开的东西。设置主语、设置述语、以及相互设置两者，这些事情彻头彻尾是句法上——就“句法上的”这个词的严格意义而言——的事情。

3. 陈述意味着传达(分享)，意味着把陈述说出来。这一含义上的陈述直接同第一种含义和第二种含义上的陈述相联系。这一含义上的陈述是让人共同看那个以规定方式展示出来的东西。“让人共同看”同他人分享(向他人传达)在其规定性中展示出来的存在者。共同向着展示出来的东西看的存在被“分有”了。我们必须把这个向着展示出来的东西的存在认作在世界之中的存在，亦即在展示出来的东西所由而来照面的那个世界中的存在。我们这样从存在论上来领会传达(分享)。陈述作为这种传达(分享)包含有道出状态。他人可以自己不到伸手可得、目力所及的近处去获得被展示、被规定的存在者，却仍然能同说出陈述的人一道“分有”被说出的东西，亦即被传达(被分享)的东西。人们可以把被说出的东西“风传下去”。以看的方式共同分有的范围渐渐扩散。然而，在风传中，展示的东西可能恰恰又被掩蔽了。不过，即使在这种道听途说中生长起来的知识仍然意指着存在者本身，并非“随声附和”某种传来传去的“通行意义”(“有效意义”)。道听途说也是一种在世，是向着听到的东西的存在。

如今占统治地位的“判断”理论是依循着“有效”这一现象来制订方向的。这里不准备多谈这种判断理论。也许只要指出“有效”这一现象颇有几重成问题也就够了。自洛采以来，人们都乐于把“有效”现象当作无可追本溯源的“元现象”。(“有效”现象竟能扮

演"元现象")。这只能归因于未从存在论上对这一现象加以澄清。156
围绕着〔"有效"〕这个词的崇拜的种种"讨论"本身也丝毫不减浑噩。有效首先意指现实性的"形式"：这种形式应同判断的内容相吻合，因为相对于可变的判断"心理"过程，判断内容是不变的。这部论著的导论曾描述过存在问题的一般状况，根据这种状况来看，我们实难期待人们是特别通过存在论澄清才把"有效"这种"理想的存在"标明为与众不同的东西。其次，有效又是说判断的通行意义有效，亦即判断的意义对于判断所意指的"客体"是通行有效的。这样一来，有效就具有"客观有效性"的含义和一般客观性的含义。第三，在"通行有效"这一意义上，刚才所说的那种对存在者有效的、就它本身而言就"无时间性地"有效的意义，复又对任何有理性的判断者"通行有效"。这时，有效说的是约束性、"普遍有效性"。如果有人甚至持一种"批判的"认识论的立场，说主体并不"真正地""走出来"达到客体，那么他就会用真的(!)意义通行有效的情况来说明对客体有效或客观性这类有效性。把"有效"当作理想的存在方式，当作客观性，当作约束性，这三种含义不仅本身未经透视，而且它们互相之间还不断迷混。方法上的谨慎要求我们别选择这些五光十色的概念来作解释的线索。我们并不首先把意义概念局限于"判断内容"的含义上，而是把意义概念领会为业经标明的存在论现象。可以在领会中展开的东西和可以在解释中勾连的东西的形式构架根本上正是在这种现象中映入眼帘的。

我们先前分析过"陈述"的三种含义，如果我们以统一的眼光把这三种含义合为一种整体现象，那么得出的定义就是：陈述是有所传达有所规定的展示。仍有疑问的是：我们把陈述当作解释的一种样式究竟有什么道理？如果陈述是这样一种样式，那么解释的本质结构必然要在陈述中重现。陈述是根据已经在领会中展开的东西和寻视所揭示的东西进行展示的。陈述并不是一种飘萍无据

的行为，仿佛它原本从自身出发就能够开展存在者，陈述总已经活
157 动于在世的基础之上。前面就认识世界① 指出来的东西，对于陈述也完全适用。陈述须先行具有已经展开的东西，它以规定方式把已经展开的东西展示出来。再则，在着手进行规定之际，我们已经具有着眼的方向来看待有待作为陈述说出来的东西。在规定过程中，先行给定的存在者被瞄向的那个“何所向”把规定者的职能承担过来。陈述需要一种先行看见。有待崭露、有待指归的述语仿佛暗暗锁在存在者本身之中，而在先见中这种述语松脱出来。陈述作为规定着的传达，其中总包含有展示的东西在含义上的一种勾连。这种勾连活动在某种概念方式中：锤子是重的，重属于锤子，锤子具有重这种性质。可见，在说出陈述之际一向也已经有一种先行把握。但这种先行把握多半仍是不显眼的，因为语言向来已经包含着一种成形的概念方式于自身中。象一般的解释一样，陈述必然在先有、先见和先行把握中有其存在论基础。

但陈述在何种程度上成为**派生于**解释的模式？在陈述这里发生了什么变异？如果我们从陈述的临界例子（在逻辑中作为规范例子和“最简单的”陈述现象的例子）着手，那么我们就能够指出这种变异来。其实，逻辑在作任何分析之前就总已经“从逻辑上”来领会它凭借范畴上的陈述句子所造成的作为课题的东西了。例如“锤子是重的”。逻辑不管不顾而把“锤子这物具有重这一性质”预先设定为这个句子的意义。在烦忙寻视中，“起初”，没有诸如此类的陈述。然而烦忙寻视确有它自己的解释方式。用上述“理论判断”的方式就可以说成是：“这把锤子太重了”，或不如说：“太重了”、“换一把锤子！”。原始的解释过程不在理论命题句子中，而在“一言不发”地扔开不合用的工具或替换不合用的工具的寻视烦忙活动中。

① 参见本书第十三节第59页以下。——原注

却不可从没有言词推论出没有解释。另一方面，寻视着道出的解释也还不必是明确定义的陈述。那么，陈述通过哪些生存论存在论上的变异从寻视着的解释中产生出来呢？

158 保持在先行具有中的存在者，例如锤子，首先在手头作为工具。如果要把它变成一个陈述的"对象"，那么，陈述一旦提出，在先行具有中就已经发生了一种转变。用以有所作为、有所建树的这个在手头的"用什么"变成了有所展示的陈述的"关于什么"。先见借手头的东西瞄向现成的东西。通过这种貌貌然望去，对于这种貌貌然望去，手头的东西就其为手头的东西而言被掩藏起来。现成状态的揭示就是手头状态的遮蔽。在这种遮蔽着的揭示活动范围之内，照面的现成东西就其如此这般现成的存在得到规定。唯有这时，通达性质这类东西的道路才刚打开。陈述把现成的东西作为什么什么东西加以规定，这个"什么"是从现成的东西本身汲取出来的。解释的"作为"结构经历了一种变异。当这个"作为"执行其占有被领会的东西这一职能时，它不再伸展到因缘整体中。"作为"本能够把指引联系加以勾连；现在这个进行勾连的"作为"从意蕴上割断下来，而正是意蕴把周围世界规定为周围世界的。这个"作为"被迫退回到仅仅现成的东西的一般齐的平面上。它向着"有所规定地只让人看现成的东西"这一结构下沉。寻视解释的原始"作为"被敉平为规定现成性的"作为"；而这一敉平活动正是陈述的特点。只有这样，陈述才能单纯观望着进行证明。

所以，陈述无法否认，在存在论上它来自领会着的解释。我们把寻视着有所领会的解释〔ἑρμηνέια〕的原始"作为"称为存在论诠释学的"作为"，以别于陈述的句法上的"作为"。

一端是在烦忙领会中还十分隐绰未彰的解释，另一端是关于现成东西的理论陈述，在这两个极端之间有着形形色色的中间阶段：关于周围世界中的事件的陈述，手头东西的描写，"时事报

导”，一件“事实”的记录和确定，事态的叙述，事件的讲解。我们不可能把这些“句子”引回到理论陈述的句子而不从本质上扭曲它们的意义。这些句子就象理论陈述句子本身一样，在寻视的解释中有其“源头”。

在〔希腊人〕对λόγος的结构的认识不断进步的时候，句法上的“作为”这一现象不可能始终不以这种形态或那种形态映入眼帘。人们最初看待这一现象的方式不是偶然的；后来的逻辑史也没有少受这一方式的影响。

159 对于哲学考察来说，λόγος 本身是一存在者；按照古代存在论的方向，λόγος是一现成存在者。当λόγος用词汇和词序道出自身的时候，词汇和词序首先是现成的，也就是说，是象物一样摆在面前的。人们在寻找如此这般现成的λόγος的结构的时候，首先找到的是若干词汇的**共同现成的存在**。是什么促成了这种“共同”的统一？柏拉图认识到：这种统一在于λόγος总是λόγος τινός〔某种东西的逻各斯〕。诸词汇着眼于在 λόγος中公开的存在者而合成一个词汇整体。亚里士多德的眼光更为彻底一些：任何 λόγος 都既是σύνθεσις〔综合〕同时又是διαιρεσις〔分解〕；而并非要么是那么一种所谓“肯定判断”，要么是那么一种所谓“否定判断”。毋宁说，无论一个陈述是肯定的还是否定的，是真的还是假的，它都同样原始地是σύνθεσις与διαίρεσις。展示就是合成与分离。诚然，亚里士多德不曾把分析的问题继续推进到这样一个问题上：在λόγος的结构之内，究竟是哪一种现象允许我们并要求我们把一切陈述都描述为综合与分解？

“连结”的形式结构和“分割”的形式结构，更确切地说，这两种结构的统一，在现象上所涉及的东西就是“某某东西作为某某东西”这一现象。按照这一结构，我们向着某种东西来领会某种东西——同某种东西一起来领会某种东西；情况又是：这一**领会着的**

对垒通过解释着的勾连又同时是把合在一起的东西分开来。只要“作为”这一现象还遮盖着，尤其是它出自论释学的“作为”的存在论源头还掩藏着，亚里士多德分析λόγος时的现象学开端就一定碎裂为外在的“判断理论”；按照这种理论，判断活动即是表象与概念的连结和分割。连结与分割还可以进一步形式化，成为一种“关联”。逻辑斯蒂把判断消解到“格式化”的体系中，判断成了一种计算的对象，而不是成为存在论阐释的课题。可能还是不可能对συνθεσις和διαιρεσις进行分析领会？可能还是不可能对一般判断中的“关系”进行分析领会？这个问题同如何从原则上提出存在论问题的当下状况紧紧连在一起。

系词现象表明：存在论问题对λόγος的阐释产生了何等深入的影响，反过来，“判断”的概念又通过其引人注目的反冲对存在论问题产生了何等深入的影响。〔系词〕这一纽带摆明了：首先是综合结构被当作自明的，而且综合结构还担负了提供尺度的阐释职能。但若“关系”和“连系”的形式性质不能从现象上对包含事物的λὸγος结构分析提供任何助益，那么，系词这个名称所指的现象归根到底就同纽带和联系毫不相干。只要陈述和存在的领悟是此在本身在存在论上的存在之可能性，那么，无论“是(在)”在语言上以其自身表达出来还是以动词词尾的形式表现出来，这个“是(在)”及其阐释终归要同存在论分析工作的问题联系起来。在最终解决存在问题的时候(参照第一部第三篇)，我们还将重新遇到这个λόγος范围之内特有的存在现象。 160

我们所做的工作在目前也就够了。我们证明了陈述源出于解释和领会，并由此弄清楚了：λόγος的“逻辑”植根于此在的生存论分析工作。我们认识到λόγος的存在论阐释是不充分的，这同时使我们更尖锐地洞见到：古代存在论生长于其上的方法基础不够原始。λόγος被经验为现成的东西，被阐释为现成的东西；同样，λόγος

所展示的存在者也具有现成性的意义。人们始终没有把存在的这种意义从其它的存在可能性区别出来、突出出来，结果形式上有某某东西存在的那种意义上的存在也就与现成存在这种存在混在一起；甚至人们还尚未能够仅仅把二者的区域划分开来。

第三十四节　在此与言谈，语言

规定着此之在、规定着在世的展开状态的基本存在论性质乃是现身与领会。领会包含有解释的可能性于自身。解释是对被领会的东西的占有。只要现身同领会是同样源始的，现身就活动在某种领悟之中。同样有某种可解释性来自现身。我们通过陈述这一现象看到了解释的一种极端的衍变物。上节谈到陈述的第三种含义是传达（说出来）；对这一含义的澄清就引到说和道的概念。此前我们一直没有注意而且是有意不去注意这个概念。语言现在刚刚成为课题，这一点可以表明：语言这一现象在此在的展开状态这一存在论状态中有其根源。语言的生存论存在论基础是言谈。在161 上文阐释现身、领会、解释与陈述的时候，我们已经不断地用到这一现象，但在作专题分析的时候我们仿佛压下了这一现象不谈。

言谈同现身、领会在存在论上是同样源始的。甚至在占有着可领会状态的解释之前，可领会状态总也已经是分解了的。言谈是对可领会状态的勾连。从而，言谈已经是解释与陈述的根据。可在解释中勾连的东西更源始地是在言谈中勾连的东西；我们曾把这种东西称作意义。我们现在把在言谈的勾连中分成环节的东西本身称作含义整体。含义整体可以融解在种种含义中。含义是被勾连起来的东西，而被勾连的东西来自可勾连的东西。含义作为被勾连的东西总具有意义言。谈是此的可理解状态的勾连，展开状态则首先由在世来规定；所以，如果言谈是展开状态的源始存在论性

质，那么言谈也就一定从本质上具有一种特殊的世界式的存在方式。现身在世的可理解状态道出自身为言谈。可理解状态的含义整体达乎言辞。言词生于含义而荫蔽含义，却并非言词物得而具备含义。

把言谈道说出来即成为语言。因为在〔语言〕这一言词整体性中言谈自有它"世界的"存在，于是，言词整体性就成为世内存在者，像手头的东西那样摆在面前。语言可以被拆碎成现成的言词物。言谈就是存在论上的语言；因为言谈按照含义勾连其展开状态的那种存在者本身的存在方式是指向"世界"的被抛的在世。

作为此在的展开状态这一生存论机制，言谈对此在的生存具有构成作用。听和沉默这两种可能性属于言谈的道说。言谈对生存的生存论状态的构成作用只有通过〔听和沉默〕这些现象才变得充分清晰。但首先得把言谈本身的结构清理出来。

言谈是对在世的可领会状态的"赋予含意的亦即重要的"分解。在世包含有共在，而共在一向活动在某种烦忙着杂然共在之中。杂然共在有所言谈，例如：赞许、呵责、请求、警告，例如发言、协商、说情，再例如"陈述主张"和"讲演"的方式言谈。言谈是关于某种东西的言谈。言谈的"关于什么"并不一定具有一种进行规定的陈述的专题性质，甚至通常不具有这种性质。一个命令也是关于某某东西而发出的；愿望也有它的"关于什么"。说情不会没有它的"关于什么"。言谈必然具有这一结构环节；因为言谈共同规定着在世的展开状态，而它特有的这一结构已经由此在〔在世〕这一基本机制形成了。从某种角度来看，在某种限度内，言谈所谈的东西总是"就某事而被谈及的"。任何言谈中都有一个言谈之所云本身，也就是在各种关于某某东西的愿望、发问、道出自身等等之中的那个所云本身。在这个所云中言谈传达它自身。 162

我们在前文对陈述的分析中已经指出，必须在广泛的存在论

意义上领会传达这一现象。例如像发布消息这样一种说出陈述的"传达"只是从存在论原则上所把握的传达的一个特例。有所领会的杂然共在的勾连是在存在论原则上所理解的传达之中构成的。这种勾连"分享"着共同现身与共在的领悟。传达活动从来不是把某些体验(例如某些意见与愿望)从这一主体内部输送到那一主体内部这类事情。共在本质上已经在共同现身和共同领会中公开了。在言谈中,共在"明言地"被分享着,也就是说,共在已经存在,只不过它作为未被把捉未被占有的共在而未被分享罢了。

在言谈之所云中得到传达的一切关于某某东西的言谈同时又都具有道出自身的性质。此在言谈着道出自身,并非因为此在首先是对着一个外部包裹起来的"内部",而是因为此在作为在世的存在已经有所领会地在"外"了。道出的东西恰恰是在外,也就是说,是当下的现身(情绪)方式。我们曾指出,现身涉及到"在之中"的整个展开状态。现身的"在之中"通过言谈公布出来,这一公布的语言上的指标在于声调、抑扬、言谈的速度、"道说的方式"。把现身状态的生存论上的可能性加以传达,也就是说,把生存展开,这本身可以成为"诗意的"言谈的目的。

言谈是按照含义对现身在世的可领会状态的分解。言谈包含有如下构成环节:言谈的关于什么(言谈所及的东西);言谈之所云本身;传达和公布。它们并不是一些仅仅凭借经验敛在一起的语言的性质;而是植根于此在的存在机制的生存论性质。从存在论上说,唯有这些东西才使语言这种东西成为可能。在某种言谈的实际语言形态中,这些环节或有阙如者,或未经注意。这些环节常常不"在字面上"得到表达,这只说明人们采用了言谈的某种方式;而言谈之为言谈,必然一向在上述诸结构的整体性中。

人们试图把握"语言的本质",但他们总是依循上述环节中的某一个别环节来制订方向;"表达"、"象征形式"、"陈述"的传达、体

验的"吐诉"、生命的"形态化"，诸如此类的观念都是人们用以理解语言的指导线索。即使人们用调和的方法把这些五花八门的定义堆砌到一块儿，恐怕于获取一个十分充分的语言定义仍无所补益。决定性的事情始终是——在此在的分析工作的基础上先把言谈结构的存在论生存论整体清理出来。

言谈本身包含有一种生存论的可能性——听。听把言谈同领会与可领会状态的联系摆得清清楚楚了。如果我们听得不"对"，我们就没懂，就没"领会"；这种说法不是偶然的。听对言谈具有构成作用。语言上的发音奠基于言谈；同样，声学上的收音奠基于听。此在作为共在对他人是敞开的，向某某东西听就是这种敞开之在。每一个此在，都随身带着一个朋友；当此在听这个朋友的声音之际，这个听还构成此在对它最本己(的)能在的首要的和本真的敞开状态。此在听，因为它领会。作为领会着同他人一道在世的存在，此在"听命"于他人和它自己，且因听命而属于①他人和它自己。共在是在互相听中形成的；这个互相听可能有追随、同道等方式，或有不听、反感、抗拒、背离等反面的样式。

这种能听在生存论上是原初的；在这种能听的基础上才可能有倾听这回事；但比较起人们在心理学中"首先"规定为听的东西亦即声音的感受与音响的接收，倾听倒还要更原始些。我们从不、也永不"首先"听到响动与音团，我们首先听到辚辚行车，听到摩托车。我们听到行进的兵团、呼啸的北风、笃笃的啄木鸟、劈啪作响的火焰。

要"听到""纯响动"，先就需要非常复杂的技艺训练。我们首先却听到摩托车和汽车；这是一种现象上的证据。证明此在作为在世的存在一向已经逗留着寓于世内在手头的东西，而决非首先 164

① 此句中，作者利用了"hörig"(听(命)于)和"zugehörig"(属于)在德语中的字面联系。中译未能反映出这一点。——中译注

寓于"感受"，仿佛这团纷乱的感受先须整顿成形，以便提供一块跳板，主体就从这块跳板起跳，才好最终到达一个"世界"。此在作为本质上领会着的此在首先寓于被领会的东西。

甚至在明确地听他人言谈之际，我们首先领会的也是所云；更确切地说，我们一开始就同这个他人一道寓于言谈所及的存在者。而非反过来我们首先听到说出的发音。甚而至于话说得不清楚或说的是一种异族语言，我们首先听到的还是尚不领会的语词而非各式各样的声音资料。

当然，我们在听言谈所及的东西之际，也"自然而然"听到说出这种东西的方式即所谓"表达方式"，但这也只在于我们先行共同领会着言谈之所云；因为只有这样我们才可能依照话题所及的东西来估价人们如何说出这种东西。

同样，对答这种言谈也首先直接出自对言谈所及的东西的领会；共在先已"分有"了言谈所及的东西。

唯先有生存论上的言和听，人才能倾听。有的人"不会听人言，吃亏在眼前"，恰恰因此，这种人倒很可能到处倾听。仅仅东听西听是听的领会的阙失。言听奠基于领会。领会既不来自喋喋不休也不来自忙忙碌碌的东听西听。唯有所领会者能审听。

所以，言谈的另一种本质可能性即沉默也有其生存论基础。比起口若悬河的人来，在交谈中沉默的人可能更本真地"让人领会"，也就是说，更本真地形成领悟。对某某事情滔滔不绝，这丝毫也不保证领悟就因此更阔达。相反，漫无边际的清谈起着遮盖作用，把有所领会的东西带入虚假的澄清境界，也就是说，带入琐事的不可领会状态。沉默却不叫黯哑。哑吧反倒有一种"说"的倾向。哑吧
165
不仅不曾证明他能够沉默，他甚至全无证明这种事情的可能性。象哑吧一样，天生寡言的人也不表明他在沉默或他能沉默。从不发话的人也就不可能在特定的时刻沉默。真正的沉默只能存在于真

实的言谈中。为了能沉默，此在必须有东西可说，也就是说，此在必须具有它本身的真正而丰富的展开状态可供使用。所以缄默才公开出“闲谈”并消除“闲谈”。缄默这种言谈的模式如此原始地勾连着此在的可领会状态，可说真实的能听和透视的相互共在都源起于它。

言谈对于此之在即现身与领会具有构成作用，而此在又等于说在世的存在，所以，此在作为言谈着的“在之中”已经说出自身。此在有语言。希腊人的日常存在活动主要在于交谈；虽然他们也“有眼”能看，但他们无论在前哲学的此在解释中还是在哲学的此在解释中都把人的本质规定为ζῷον λόγον ἔχον，这难道是偶然的吗？后人把人的这一定义解释为animal rationale，“理性的动物”，这一解释虽然不“错”，却遮盖了这一此在定义所从出的现象的基地。人表现为言谈的存在者。这并不意味着唯人具有发音的可能性，而是意味着这种存在者以揭示着世界和揭示着此在本身的方式存在着。希腊人没有语言这个词，他们把语言这种现象“首先”领会为言谈。但因为哲学思考首先把λόγος作为陈述收入眼帘，所以，它就依循这一种逻各斯为主导线索来清理言谈形式与言谈成分的基本结构了。语法在这种逻各斯的“逻辑”中寻找它的基础。但这种“逻辑”却奠基于现成东西的存在论。这些“含义范畴”的基本成分过渡到后世的语言科学中，并且至今还从原则上提供尺度；而这种基本成分是以陈述这种言谈来制订方向的。倘若我们反过来使言谈这种现象从原则上具有某种生存论环节的源始性和广度，那么我们就必然把语言科学移置到存在论上更源始的基础之上了。把语法从逻辑中解放出来这一任务先就要求我们积极领悟一般言谈这种生存论环节的先天基本结构；事后对流传下来的东西加以改善和补充是不能完成这一任务的。考虑到这一点，我们应当询问能够借以合乎含义地分解一般可领会的东西的基本 166

形式，而不限于询问理论考察所认识的和命题所表达的世内存在者。广泛地比较尽多尽僻的种种语言，含义学说并不就自行出现。洪堡在一种哲学地平线之内使语言成为问题；但采取这类哲学地平线仍然是不够的。含义学说植根于此在的存在论。它的兴衰系于这种存在论的命运①。

归根到底，哲学研究终得下决心询问一般语言具有何种存在方式。语言是世内在手头的用具吗？抑或它具有此在的存在方式？抑或二者都不是？语言以何种方式存在，竟至语言会是"死"语言？语言有兴衰，这在存在论上说的是什么？我们据有语言科学，而这门科学以为课题的存在者的存在却晦暗不明。甚至对此进行探索询问的地平线还隐绰未彰。含义首先和通常是"世界的"含义，是由世界的意蕴先行描绘出来的含义，甚至往往主要是"空间性的"含义，这是偶然的吗？如果这种"事实"在生存论存在论上是必然的，那又是为什么呢？为了追问"事情本身"，哲学研究将不得不放弃"语言哲学"，将不得不把自己带到在概念上业经澄清的问题提法面前来。

眼下对语言所作的阐释不过是要指出语言现象的存在论"处所"是在此在的生存状态之内；这一阐释尤其是为下面的分析作准备。下面的分析将以言谈的基本存在方式及其与其它现象的联系为主导线索，试着在存在论上更源始地把此在的日常状态收入眼帘。

B. 日常的此之在与此在的沉沦

在回溯在世的展开状态的生存论结构之际，此在的日常生活在某种方式中避开了阐释工作的眼界。分析工作必须主动获得我

① 参见埃·胡塞尔的意义理论，《逻辑研究》第二卷，第一、四、五、六研究。要想更彻底地了解这一问题，见《观念》第一卷，第一二三节以下；第255页以下。——原注

们的课题由之入手的现象的境域。现在要提的问题是：如果在世 167
作为日常在世要保持在常人的存在样式之中，那么，在世的展开状态的生存论性质是哪些东西？常人具有一种特殊的现身状态吗？具有一种特别的领会、言谈、和解释吗？我们若回想一下，此在首先和通常混迹在"常人"之中，为常人所宰治，那么上述问题的回答就变得愈发紧迫了。此在被抛在世不恰恰首先是被抛入常人的公众意见之中吗？而这种公众意见若不意味着常人特有的展开状态还意味着什么呢？

如果说领会必须首要地被理解为此在的能够存在，那么通过分析属于常人的领会和解释就能够知道：此在作为常人展开了它的哪些存在之可能性并把这些可能性据为己有。这些可能性却又公开了日常生活的一种本质存在倾向。待我们从存在论上充分阐明了这种本质倾向，最终就必将暴露出此在的一种源始存在样式；从这种存在样式出发，就可以展示出上述被抛现象在生存论上的具体化了。

首先要进行的工作是：在某些确定的现象那里把人们的展开状态亦即言谈、视与解释的日常存在样式收入眼帘。谈到这些现象，下述说明恐非赘言：阐释工作的意图是纯存在论的，它同日常此在的道德化的批判和"文化哲学的"旨趣南辕北辙，泾渭分明。

第三十五节 闲 谈

"闲谈"这个词在这里不应用于位卑一等的含义之下。作为术语，它意味着一种正面的现象，这种现象组建着日常此在进行领会和解释的存在样式。言谈通常说出着自身，而且也总已说出了自身。言谈即语言。而在被说出的东西里向已有领悟与解释。语言作为被说出的状态包含有此在之领悟的被解释状态于自身。被解

释状态像语言一样殊非仅止现成的东西：它的存在是此在式的存在。此在首先并且在某种限度内不断交托给这种被解释状态；它 168 控制着、分配着平均领会的可能性以及属于这些讲法的现身状态的可能性。被说出的东西之含义联络被分解了；它就在其被分解的含义联络的整体中保存着对展开的世界的领会，并从而同等源始地保存着对他人的共同此在的领会以及对向来是本己的“在之中”的领会。所以，在被说出的东西背后已有一种领悟；这种领悟涉及到渐次达到而承袭下来的存在者的揭示状态，也涉及到对存在的当下领悟以及为了重新解释或从概念上加以勾连所需用的可能性和境域。仅仅指出此在的这种被解释状态确为实际情况是不够的，现在我们还必须诘问被说出的言谈以及正在说出自身的言谈的生存论存在样式。如果我们不可把这种言谈理解为现成的东西，那么，何者是这种言谈的存在呢？关于此在的日常存在样式，这种存在从原则上说了些什么呢？

说出自身的言谈即传达。其存在所趋的目标是：使听者参与向着言谈之所谈及的东西展开的存在。

在说出自身之际所说出的语言已经包含有一种平均的可领会性，按照这种平均的可领会性，传达出来的言语可达乎远方向而为人领会，而听者却不见得进入了源始领会着言谈之所及的存在。人们对所谈及的存在者不甚了了，我们已经听闻的只是言谈之所云本身。所云得到领会，所及则只是浮皮潦草的差不离。人们的意思总是**同样的**，那是因为人们共同地在**同样的**平均性中领会所说的事情。

听和领会先就附着于言谈之所云本身了。传达（分享）不“分与”对所谈及的存在者的首要的存在联系；而是：杂然共在活动在对言谈之所云的相互言谈和烦忙活动之中。对相互共在要紧的是：言谈了一番。只要是说过了、只要是名言警句，现在都可以为言

谈的真实性和合乎事理担保，都可以为对真实性和合乎事理的领悟担保。因为言谈丧失了或从未获得对所谈及的存在者的首要的存在联系，所以它不是以源始地把这种存在者的据为已有的方式传达自身，而是以人云亦云、鹦鹉学舌的方式传达自身。言谈之所云本身越传越广，并承担起权威性。事情是这样，因为有人说是这样。开始就已立足不稳，经过鹦鹉学舌、人云亦云，就变本加厉，全然失去了根基。闲谈就在这类鹦鹉学舌、人云亦云之中组建起来。169 闲谈还不限于出声的鹦鹉学舌，在文章之所书中，它还作为"套话"传播开来。在这里，鹦鹉学舌主要并非基于道听途说；它是从不求甚解中汲取养料的。读者的平均领悟从不能够断定什么是源始创造、源始争得的东西，什么是学舌而得的东西。更有甚者，平均领悟也不要求这种区别，无需乎这种区别，因为它本来就什么都懂。

闲谈的无根基状态并不妨碍它进入公众意见，反倒为它大开方便之门。闲谈就是无须先把事情据为已有就懂得了一切的可能性。闲谈已经保护人们不致遭受在据事情为已有的活动中失败的危险。谁都可以振振闲谈。它不仅使人免于真实领会的任务，而且还培养了一种漠无差别的理解力；对这种理解力来说，再没有任何东西是深深锁闭的。

言谈本质上属于此在的存在机制，一道造就了此在的展开状态。而言谈有可能变成闲谈。闲谈这种言谈不以分解了的领悟来保持在世的敞开状态，而是锁闭了在世，掩盖了世内存在者。这种作法无须乎意在欺骗。闲谈并无这样一种存在样式，有意识地把某种东西假充某种东西提供出来。无根的人云和人云亦云竟至于把开展扭曲为封闭。因为所说的东西首先总被领会为"有所说的东西"亦即有所揭示的东西。所以，既然闲谈本来就不费心去回溯到所谈及的东西的根基之上去，那闲谈原原本本就是一种封锁。

人们在闲谈之际自以为达到了对谈及的东西的领悟，这就重

又加深了封锁。由于这种自以为是，每一新的诘问、一切解释工作都被束之高阁，并以某种特殊的方式压制延宕下来。

在此在之中，闲谈的这种被解释状态向来已经凝滞不化。许多东西我们首先都是先以这种方式得知的，不少东西从不曾超出这种平均的领悟。此在首先长入这种日常的被解释状态，它也可能从不曾从这种状态抽出身来。一切真实的领会、解释和传达、重新揭示和重新据有，都是在这种状态中、出自这种状态并反对着这种状态来进行的。情况从不会是：有一个此在不受这种被解释状态的触动和引诱，被摆到一个自在"世界"的自由国土之前，以便它能只看到同它照面的东西。公众讲法的统治甚至已经决定了情绪的可能性，也就是说，决定了此在借以同世界发生牵连的基本样式。人们先行描绘出了现身状态，它规定着我们"看"什么，怎样"看"。

170

以上述方式起封闭作用的闲谈乃是除了根的此在领悟的存在样式。但它并不是一种现成状态，摆在一个现成东西那里。它恰恰是以不断被除根的方式而在生存论上是除了根的。这在存在论上等于说：作为在世的存在，滞留于闲谈中的此在被切除下来——从对世界、对共同此在、对"在之中"本身的首要而源始真实的存在联系处切除下来。它滞留在飘浮中，但在这种方式中它却始终依乎"世界"、同乎他人、向乎自身而存在着。这种存在者的展开状态是由现身领会的言谈组建的，也就是说，它在这种存在论状态中是它的"此"，即在"世界之中"；只有这样一种存在者才具有这种除根的存在可能性。除根不构成此在的不存在，它倒构成了此在的最日常最顽固的"实在"。

在平均的被解释状态的自明与自信中却又有这样的情况：此在是在飘浮的生疏状态中才得而驶向渐次增加的无根基状态的，但在那种自明与自信的保护之下，这种生疏状态却始终对当下的此在本身藏而不露。

第三十六节　好　奇

在分析领会以及“此”的一般展开状态之时，我们曾提起 lumen nanurale；曾把“在之中”的展开状态称为此在的**澄明**。只有在澄明中，“视”这样的事情才成为可能。我们曾着眼于一切此在式的开展活动的基本样式——领会，而把视理解为以天然方式据存在者为己有。此在可以按照其本质上的存在可能性对这种存在者有所作为。

视的基本机制在日常生活的一种向“看”存在的倾向上显现出来。我们用**好奇**这一术语来标识这种倾向。这个术语作为描述方式不局限于“看”，它表示觉知着让世界来照面的一种特殊倾向。我们阐释这种现象的目的原则上是生存论存在论上的，我们不拘泥于依循认识活动来制订方向。早在希腊哲学中人们就从“看的快乐”来理解认识了，这不是偶然的。亚里士多德关于存在论的论文集的首篇论文即以下面这个句子开篇：πάντες ἀνθρωπος τοῦεἰδ 171 ἔναι ὀρέναι ὀρέγονται φῦσει①：人的存在本质上包含有看之烦②。于是引出了一段探索，试图从此在的上述存在样式来发现对存在者及其存在的科学研究的源始。对科学的生存论发生状态的这一希腊式阐释不是偶然的。在这种阐释中，巴门尼德在下述命题中曾先行加以描绘的东西得到了鲜明的领悟：Τὸ γὰρ αυτὸ νοεῖν ἐστὶν τε χαὶ εἶναι：存在即在纯直观的觉知中显现的东

① 《形而上学》A1.　980a21——原注

② 亚里士多德的这句话通常翻译为：“求知乃人的本性”。海德格尔却将 εἰδέναι(知)在其词根的意义，即“看”的意义上使用并且将 ὀρέγονται(求)与“烦”联系起来。——英译注

西，而只有这种看揭示着存在①。源始的真实的真理乃在纯直观中。这一论题香火流传，始终是西方哲学的基础。黑格尔辩证法的主题就在这一论题之中；这种辩证法唯基于这一论题才是可能的。

"看"的这一引人注目的优先地位首先是奥古斯丁在阐释Concupiscentia〔欲望〕之时注意到的②。Ad oculos enim Videre proprie pertinet: 看本是眼睛的专职。Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sersibus cum eos ad Cognoscendum intendimus: 但在我们置身于其它官能以便认识的时候，我们也把"看"这个词用于其它官能。Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia; 我们不说："听听这东西怎样发光"，"嗅嗅这东西多么光亮"，"尝尝这东西如何漂亮"，"摸摸这东西何等耀眼"。但对这一切都能通用"看"字。Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt:我们不仅能说："看看这东西怎样发光"，而这仅有眼睛能看到，sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit:我们也说："去看看这玩意儿怎么响的，"看看它是怎样发出香味的"，"看看滋味如何"，"看看这东西硬不硬"。Ideoque qeneralis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum oliqnid cognitionis explorant, 一般的感觉经验都名为"目欲"，这是因为其它的感官，出于某种相似性，也拥有看的功能，它们在进行认识的时候，眼睛有着某种优

① 这个句子有不同的解释。最常见的译文为："因为思维与存在是同一的"。海德格尔的解释却回溯到$\nu o \epsilon \iota \nu$的源始意义，即"用眼睛觉知"。——英译注

② 《忏悔录》第十卷，第三十五章。——原注

先性。

怎样来看待这种仅止觉知的倾向？在好奇现象这里，有哪些生存论上的此在状况可供理解？ 172

在世首先是混迹于烦忙所及的世界。烦忙是由寻视引导的。寻视揭示着来到手头的东西并把它保持在揭示状态中。寻视为一切操持办理工作提供着推进的轨道、执行的手段、正确的机会、适当的片刻。在暂停工作进行休整的意义上，或作为工作的完成，烦忙可能得到休息。在休息之际，烦忙并未消失；但这时寻视变为自由的，它不再来束缚于工件世界。在暂停休息之际，烦置身于自由了的寻视之中。对工件世界的寻视揭示具有去远的存在性质。烦忙要让来到手头的东西接近，而自由了的寻视不再有来到了手头的东西。但寻视本质上是有所去远的寻视，这时它就为自己创造出新的去远活动的可能性。这等于说：它离开切近来到手头的东西而趋向于遥远陌生的世界。烦变成了对这类可能性的烦忙：休息着、逗留着，只就其**外观**看"世界"。此在导找远方的事物，只是为了在其外观中把它带近前来。此在一任自己由世界的外观所收攫；它在这种存在样式中烦忙着摆脱它自身，摆脱在世，摆脱对日常切近来到手头的东西的依存。

而自由了的好奇烦忙于看，却不是为了领会所见的东西，也就是说，不是为了进入一种向着所见之事的存在，而**仅止**为了看。它贪新骛奇，仅止为了从这一新奇重新跳到另一新奇上去。这种看之烦不是为了把捉，不是为了有所知地在真理中存在，而只是为了能放纵自己于世界。所以，好奇是由特特**不逗留**于切近事物得到描述的，所以，好奇也不寻求考察逗留的闲暇，而是通过不断翻新的东西、通过照面者的变异寻求着不安和激动。好奇因不肯逗留而烦忙于不断**涣散**的可能性。好奇同叹为观止地考察存在者不是一回事，同θαυμάζειν〔惊奇〕不是一回事。对好奇来说，问题不在

于被惊奇带入无所领会；好奇烦忙于一种知，但仅止为有所知而已。不逗留在烦忙所及的周围世界之中和涣散在新的可能性之中，这是对好奇具有组建作用的两个环节；它们奠定了好奇现象的第三种本质性质——我们称这种性质为丧失去留之所的状态。好奇到处都在而无一处在。这种在世模式暴露出日常此在的一种新的存在样式。此在在这种样式中不断地被连根拔起。

173

闲谈甚至也控制着好奇的方式。闲谈所说的是人们必已读过的见过的东西。好奇到处都在而无一处在，这种状态委托给了闲谈。谈与视的这两种日常存在模式就其连根拔起的倾向来说还不仅仅是并排摆在手头的；而且其中的每一种存在方式还牵扯着另外那种存在方式。没有什么对好奇封闭着，没有什么是闲谈不曾领会了的；它们自担自保，满以为自己——亦即如此这般存在着的此在——正过着一种自以为真实而"生动的生活"呢？然而，从这种自以为是中却显现出描述着日常此在的展开状态的第三种现象。

第三十七节　两　可

在日常相共存在中来照面的那类东西是人人都可得而通达的；关于它们，人人都可以随便说出什么。既然如此，人们很快就无法断定什么东西在真实的领会中展开了而什么东西却不曾。这种模棱两可不仅伸及世界，而且还同样伸及杂然共在本身乃至此在向它自己的存在。

一切看上去都似乎被真实地领会了、把捉到了、说出来了；而其实却不是如此，或者一切看上去都不是如此而其实却是如此。两可不仅涉及对那些在使用和享用中可以通达的东西的支配和调整，而且它还被固定在作为能够存在的领会之中，固定在对此在的

可能性的筹划方式和呈现方式之中。不仅摆在那里的事情和摆在眼前的事情，人人都知道，都议论；而且刚要发生的事情、还未摆在眼前但“本来”一定要弄成的事情，人人也都已经会大发议论了。别人料到的、觉察的事情，人人也都总先已料到了、觉察到了。这种捕踪捉迹来自道听途说，因为谁要是以真实的方式捕捉一事的踪迹，他是不会声张的。捕踪捉迹是两可借以伴充此在之可能性的最迷惑人的方式，结果却也已经窒息了这些可能性的力量。

这就是说：设若人们前曾预料和觉察的事情有朝一日实际上转人行动，这时候两可所操心的恰恰又已经是立刻扼杀对实现了 174 的事业所抱的兴趣。确实，唯当有可能仅止不负责任地一道预料一番，才可能存有这种兴趣，而其方式只是好奇与闲谈。当且仅当察踪访迹之时，人们才共在群集〔Mit-dabei-sein〕；一旦预料之事投入实施，这种共在群集就拒绝服从。因为一旦实施，此在就被迫回它自身。闲谈和好奇便失其大势。而它们也已经施加报复。面临人们一道预料之事投入实施，闲谈易如反掌地断定：这事人们也一样作得成的，因为人们的确料到了这事。其实，闲谈甚至还气不过它所预料之事和不断要求之事现实地发生了。因为这样一来，闲谈就丧失了继续预料的机会。

投身去作的此在缄默无语地去实行，去尝真实的挫折，它的时间总不同于闲谈的时间。在公众看来，它本质上比闲谈的时间来得缓慢，因为闲谈“生活得更迅速”。只要是这样，闲谈早又来到另一件事情上，来到当下最新的事情上。从这种最新的事情着眼，先前预料的而终于投入实施的事情已为时太晚。闲谈与好奇在其两可状态中所操心的是：让真实的创新，在来到公众意见面前之际已变得陈旧。唯当进行掩盖的闲谈失去效力而“一般的”兴趣死灭之际，真实的创新才会在其正面的可能性中得到自由。

公众解释事情的这种两可态度把先行的议论与好奇的预料假

充为真正发生的事情，倒把实施与行动标成了姗姗来迟与无足轻重之事。从而，就诸种真实的存在可能性来看，在常人之中的此在之领会不断地在其种种筹划中看错。此在于“此”总是两可的，这就是说，此在在那样一种杂然共在的公众展开状态中总是两可的。在那里，最响亮的闲谈与最机灵的好奇“推动”着事情发展；在那里，日常地万事俱生，其实本无一事。这种两可总是把它所寻求的东西传给好奇，并给闲谈一种假象，仿佛在闲谈中万事俱已决断好了。

在世的展开状态的这一存在方式却还把杂然共在本身也收入统治之下。他人首先是从人们听说他、谈论他、知悉他的情况方面在“此”。在源始的杂然共在之间首先插进来的就是闲谈。每个人从一开头就窥测他人，窥测他人如何举止，窥测他人将应答些什么。在常人之中的杂然共在完完全全不是一种拿定了主意的、无所谓的相互并列，而是一种紧张的、两可的相互窥测，一种互相对对方的偷听。在相互赞成的面具下唱的是相互反对的戏。

175

于此还须注意，两可并不从明确的故意伪装和歪曲中才刚产生出来，它并不是才刚由个别的此在召引出来的。它已经处在杂然共在之中，而这种杂然共在则作为在一个世界中被抛的杂然共在。但这种两可在公众场合恰恰是掩盖着的，人们总不会同意说对这种存在方式的这样一种阐释切中了常人解释事情的方式。若要用常人的认可来验证对这类现象的解说，那只会是一种误解。

我们已提供出闲谈、好奇与两可这些现象。提供它们的方式已经提示出在它们本身之间就有着某种联系。现在应从生存论存在论上来把握这种联系的存在方式了。而我们应该从前此获得的此在诸存在结构的境域中来领会日常存在的基本方式。

第三十八节　沉沦与被抛状态

闲谈、好奇、两可，这些就是此在日常藉以在“此”、藉以开展出在世的方式的特性。这些特性作为生存论规定性并非现成具备在此在身上；这些特性一同构成此在的存在。在这些特性中以及在这些特性的存在上的联系中，绽露出日常存在的一种基本方式，我们称这种基本方式为此在之沉沦。

这个名称并不表示任何消极的评价，而是意味着：此在首先与通常寓于它所烦忙的“世界”。这种“混迹于…”多半有消失在常人的公众意见中这一特性。此在首先总已从它自身脱落、即从本真的能自己存在脱落而沉沦于“世界”。杂然共在是靠闲谈，好奇与两可来引导的，而沉沦于“世界”就意指混迹在这种杂然共在之中。我们曾称为此在之非本真状态的东西[①]，现在通过对沉沦的阐释而获得了更细致的规定。但非本真或不是本真绝不意味着“真正不是”，仿佛此在随着这种存在样式就根本失落了它的存在似的。非本真状态殊不是指象不再在世这一类情况，倒恰恰是指构成一种别具一格的在世，这种在世的存在完全被“世界”以及被他人在常人中的共同此在所攫获。这种“不是它自己存在”是作为本质上烦忙混迹在一个世界之中的那种存在者的积极的可能性而起作用的。这种不存在必须被理解为此在之最切近的存在方式，此在通常就保持在这一存在方式之中。 176

从而，此在之沉沦也不可被看作是从一种较纯粹较高级的“原始状态”“沦落”。我们不仅在存在者状态上没有任何这样的经验，而且在存在论上也没有进行这种阐释的任何可能性与线索。

---

① 参见本书第九节第42页以下。——原注

此在作为沉沦的此在，已经从作为实际在世的它自己脱落；而它向之沉沦的东西却不是在它继续存在的过程中才刚碰上或才刚不碰上的某种存在者，而是本来就属于它的存在的那个世界。沉沦是此在本身的生存论规定：关于此在是现成的东西，关于对此在所“从出”的存在者的现成关系，关于此在事后才与之有所commercium的存在者的现成内容，都绝不是沉沦所道出的内容。

如果我们把一种坏的、可怜的存在者状态上的特性的意义加给沉沦的存在论生存论结构，那么我们就误解了这种结构。那种坏的、可怜的存在者状态上的特性也许在人类文化的进步阶段是可能被消除掉的。

在最初指出在世是此在的基本机制的时候，在标画在世的组建性结构环节的时候，存在机制的分析还不曾从现象上注意存在机制的存在方式。“在之中”，即烦忙与烦神，固然都已被描述过了。但这两种去存在的方式的日常存在方式的问题却仍然未经探讨。从前亦曾证明，“在之中”无论如何不是一种有所考察或有所行动的相对而立，也就是说，无论如何不是一个主体与一个客体之共同现成存在。尽管如此，还难免留下一种假象，仿佛在世的存在是作为死板的架子在起作用，此在对其世界的一切可能的作为都是在这个架子之内进行，却不从存在上触动这个“架子”本身。但这样一种臆想出来的“架子”本身也是由此在的存在方式参与造成的。在世的一种生存论样式就表露在沉沦现象中。

177 闲谈为此在开展出向它的世界，向他人以及向它本身进行领会的存在来；然而是这样：这种“向…”的存在所具有的是一种无根基的飘游无据的样式。好奇巨细无遗地开展出一切来；然而是这样：“在之中”到处都在又无一处在。两可对此在之领悟不隐藏什么，但只是为了在无根的“到处而又无一处”之中压制在世。

在这些现象中透映出日常存在的存在方式；只有从存在论上弄清楚了这种存在方式，我们才获得此在基本机制在生存论上足够充分的规定。何种结构显示出沉沦之"动荡不定"呢？

闲谈与在闲谈中得出来的公众解释事情的讲法都是在杂然共在中组建起来的。闲谈不是作为一种从杂然共在中脱离出来的产物独自在世界之内现成摆着。闲谈也是逃不到"普遍"中去的，因为"普遍"在本质上不归属于任何一个人，所以"普遍""本真地"是无而只"实在地"摆在说着话的个别的此在那里。闲谈是杂然共在本身的存在方式，而不是靠"从外部"对此在起作用的某些环境才产生的。但若此在本身在闲谈中以及在公众解释事情的讲法中宁愿让它本身有可能在常人中失落，沉溺于无根基状态，那么这就说明：此在为它自己准备了要去沉沦的不断的引诱。在世就其本身而言就是有引诱力的。

公众解释问题的讲法通过上述方式本来就已经发生引诱作用；而且它还把此在牢牢地保持在它的沉沦状态中。闲谈与两可，一切都见过了与一切都懂得了，这些东西培养出自以为是，此在的这样随手可得的与占统治地位的展开状态似乎能够向它保证：它的一切存在之可能性是牢靠的，真实的和充分的。常人的自信与坚决传布着一种日益增长的无须乎本真地现身领会的情绪。一般人自以为培育着而且过着完满真实的"生活"；这种自以为是把一种安定带入此在；从这种安定情绪看来，一切都在"最好的安排中"一切大门都敞开着。沉沦在世对自己本身是起引诱作用同时也起安定作用的。

这种在非本真存在中的安定却不是把人们诱向寂静无为的境界，而是赶到"畅为"无阻的境界中去。沉沦于世界的存在现在不得宁静。起引诱作用的安定加深了沉沦。尤其在考虑到此在之解释的时候，可能有这样的意见抬头：对最陌生的那些文化的领会以 178

及这些文化和本己的文化的“综合”能使此在对自己本身有巨细无遗的而且才刚是真实的阐明。多方探求的好奇与迄无宁静的一切皆知假充为一种包罗万象的此在之领悟。归根到底却仍然没有确定而且没有诘问：究竟要加以理解的是什么？仍然没有领会：领会本身就是一种能在，这种能在唯有在最本己的此在中才必定变成自由的。此在拿自身同一切相比较；在这种得到安定的、“领会着”一切的自我比较中，此在就趋向一种异化。在这种异化中，最本己的能在对此在隐而不露。沉沦在世是起引诱作用和安定作用的，同时也就是异化着的。

但这种异化又不可能等于说：此在实际上被割离它本身；恰恰相反，异化驱使此在进入一种存在方式，这种存在方式总是搞最过份的“自我分解”，这种自我分解又遍试一切可能的解释，以致由这种自我分解显示出的许多“性格论”与“类型论”本身都多得望不到头了。这种异化把此在杜绝于其本真性及其可能性之外，哪怕这种可能性只是此在的真实失败的可能性。然而这种异化并不是把此在交托给本身不是此在的那种存在者摆布，而是把此在挤压入其非本真性之中，挤压入它本身的一种可能的存在方式之中。沉沦的起引诱作用和安定作用的异化在它自己的动荡不定之中导致的结果是：此在自拘于它本身中了。

我们展示了引诱、安定、异化与自拘（拘执），这些现象都描述着沉沦特有的存在方式。我们把此在在它自己的存在中的这种“动荡不定”称为跌落。此在从它本身跌入它本身中，跌入非本真的日常生活的无根基状态与虚无中。但这一跌仍然通过公众解释事情的讲法而对它是蔽而不见的，其实情是这样：这一跌被解释为“上升”与“具体生活”。

跌落到非本真地存在在常人之中的无根基状态中去，以及在这种无根基状态之中跌落，这种运动方式不断把领会从各种本真

的可能性之筹划处拽开，同时把领会拽入得到安定的自以为占有切或达到一切的境界之中。这样的不断从本真性拽开而总是假充本真性，与拽入常人的境界合在一起，就把沉沦的动荡的特征描述为旋涡。

179 沉沦不仅从生存论上规定着在世。旋涡同时还公开出在此在的现身中可以落到此在本身头上的被抛状态的抛掷性质与动荡性质。被抛状态，不仅不是一种"既成事实"，而且也不是一种已结束的实际情形。在这一实际情形的实际性中包含有：只要此在作为其所是的东西而存在，它就总是在抛掷状态中而且被卷入常人的非本真状态的旋涡中。可以藉此从现象上见出，实际性的这一被抛状态属于为存在本身而存在的此在。此在实际地生存着。

但展示出沉沦之后，岂不是摘出一种现象来，而这种现象和以前曾用以从形式上提示生存观念的规定针锋相对吗？如果此在这种存在者在其日常生活中恰恰丧失了自身而且在沉沦中脱离自身而"生活着"，还可以把此在理解为为能在而存在的存在者吗？但是只有当此在被当成绝缘的自我主体，当成一个自我点，而此在却脱离这一自我点而去的时候，沉沦于世界才是与此在的生存论状态针锋相对的现象上的"证明"。这样世界就是一个客体；沉沦于世界就要从存在论上被另行阐释为具有世内存在者的方式的现成存在。但若我们在曾经展出的在世状况中坚持此在的存在，那就显而易见：沉沦作为这种"在之中"的存在方式倒为此之生存论状态提供了最基本的证明。在沉沦中，主要的事情不是别的，正是为能在世，即使是以非本真状态的方式亦然。只因为就此在说来，主要的事就是为领会着现身在世，所以此在才能够沉沦。反过来说，本真的生存并不是任何飘浮在沉沦着的日常生活上空的东西，它在生存论上只是掌握沉沦着的日常生活的某种变式。

沉沦现象也不表示像此在的"黑夜一面"这样的东西，那是一

种在存在者状态上摆在那里的特性，这种特性被举出来作为这一存在者的可有可无的各面之补充固亦未尝不可。沉沦揭露着此在本身的一种本质性的存在论结构，这种本质性的结构殊不是规定黑夜面的，而是组建着此在的一切白天的日常生活。①

因而生存论存在论的阐释也不是关于"人性之堕落"的任何存180 在者状态上的命题。这并不是因为缺少必需的证明手段，而是因为它对问题的提法发生于任何关于堕落与纯洁的命题之前。沉沦是存在论上的运动概念。从存在者状态上无法决定：人是否"沉溺于罪恶"，是否在status corruptionis〔堕落状态〕之中；人是否在status integritatis〔纯洁状态〕中转变着抑或是现身在一种status gratiae〔中间状态〕之中。若信仰与"世界观"道出的命题要自命为概念的领悟；那么，只要它们如此这般道出了些什么，如果它们关于此在在世道出了些什么，它们就都势必要归结到已经提出的各种生存论结构上来。

这一章的主导问题是追问此之在。主题是本质上属于此在的展开状态的存在论建构。展开状态的存在是由现身、领会与言谈组建起来的。展开状态的日常存在方式由闲谈，好奇与两可加以描述。这些东西本身就显示出沉沦带有引诱、安定、异化、拘执等本质特性而动变不定的情况。

经过这一分析，此在的生存论状况的整体的主要特征都得到了剖析；为把此在的存在"概括地"阐释为烦的现象基地也已获得了。

① 中译在这里未能表达出"alle Tage"（一切白天）与"Alltäglichkeit"（日常生活）在德文中原有的字面联系。——中译注

第六章

烦——此在的存在

第三十九节 追问此在结构整体的源始整体性的问题

"在世界之中存在""源始地"、"始终地"是一整体结构。在前面几章(第一篇第二——五章)里，这一结构是被当作整体而从现象上加以说明的，这一结构的组建环节也是在这一整体的基础上从现象上加以说明的。在一开始，①投向这一现象整体的眼光所见难免有些空洞，现在则已消除了最初进行一般性描绘时所具有的那种空洞。当然，结构整体状况及其日常存在方式在现象上的多样性颇容易障蔽着眼于整体本身的统一的现象学眼光。但若我们现在提出下面这个问题来，那么统一的现象学眼光就势必愈加自由，而且也就准备得愈加牢靠；这个问题，其实也就是准备性的此在基础分析根本致力求解的问题：应得如何从生存论存在论上规定业经展示的结构整体的整体性？ 181

此在实际生存着。所追问的是生存论状态与实际性的存在论统一，或实际性在本质上归属于生存论状态的情形。基于本质上属于此在的现身状态，此在具有一种存在方式，此在在这种存在方式被带到它自己面前来并在其被抛状态中向它自身展开。但被抛状态却是这样一种存在者的存在方式——这种存在者向来就是它

① 参见本书第十二节第52页以下。——原注

的种种可能性本身，其情形是：它在这些可能性中并从这些可能性出发来领会自身（把自己筹划到这些可能性上去）。寓于上手事物的存在，共他人的存在，都同样源始地属于在世；而在世向来是为它自己之故而存在。但这个自己首先和通常是非本真的，即常人自己。在世总已沉沦。因而可以把此在的平均日常生活规定为沉沦着展开的、被抛地筹划着的在世，这种在世为最本己的能在本身而寓"世"存在和共他人存在。

要在此在的整体性中把握此在日常生活的这一结构整体，这事能成功吗？能不能统一地崭露出此在之存在而同时又从这种统一的此在之存在中使业经展示的诸结构在本质上的同等源始性得到理解，而且使隶属于其下的生存论变式的诸种可能性也一道得到理解？在现在这样提出的生存论分析的基础上，有没有一条道路使我们从现象上赢得统一的此在之在？

从否定的方面来看，毫无疑问，把诸因素合建在一处是不会从现象上达到这种结构整体的整体性的。合建需要图样。我们若要通达从存在论上说来承担着这一结构整体的此在之在，就须得充分透视这一整体直至于一种源始统一的现象，而这种现象已经处在整体之中，而且它所处的方式从存在论结构的可能性方面奠定了每一结构环节。从而，这种"概括的"阐释不能够是把前此获得的东西收集凑拢在一处的。追问此在在生存论上的基本性质的问题本质上有别于追问现成事物的存在的问题。对于无论在存在者状态上还是在存在论上仍指向世内存在者的那类日常周围世界的经验，此在都不能从存在者状态上源始地拿来充当存在论的分析。182 同样，对种种体验的内在知觉也缺乏存在论上足够充分的线索。另一方面，此在之存在又不能从某种关于人的观念演绎出来，从前面的此在阐释中能取得一条通往此在本身的存在者状态暨存在论上的通道吗？而这一通道又正是此在从它本身出发所要求的唯一合

适的通道吗？

存在之领悟属于此在的存在论结构。作为存在者，此在就其存在而言是对它自己展开了的。现身与领会组建着这种展开状态的存在方式。在此在之中有没有一种领会现身使此在别具一格地对它自己展开了呢？

如果生存论的此在分析工作在涉及到基础存在论的职能之时应得保持一种原则上的澄清，那么，为了解决它眼下的任务即提出此在之存在，它必须在诸种最广泛最源始的可能性中寻找一种处在此在本身之中的可能性。此在借以把自己带到自己面前来的这样一种开展方式必须是这样的：它可以以某种简化的方式通达此在本身。然后，所寻求的存在的结构整体就势必随着在这种方式中展开的东西而从根本上摆到明处。

满足这些方法上的要求的现身情态是畏，这种现象将为我们的分析奠定基础。把这种基本现身状态清理出来，从存在论上对在畏之中展开的东西进行特征标画，这些工作是以沉沦现象为出发点的。这些工作还把畏同怕界划开来，后者是我们以前曾分析过的一种与畏有缘的现象。畏，作为此在存在的可能性之一，连同在畏中展开的此在本身一道，为鲜明地把握此在的源始存在整体性提供了现象基地。此在之在绽露为烦。要从存在论上把这种生存论上的基本现象清理出来，就须得同那些一开始很容易同烦混同的现象划清界限。这类现象是意志、愿望、嗜好与追求。烦不能从这些东西中派生出来，因为这些东西本身奠基在烦之中。

像每一种存在论分析一样，对此在之为烦的存在论阐释，以及这种阐释所赢得的东西，与仍由前存在论的存在领悟通达的，乃至还可由对存在者从存在者状态上的认识所通达的东西风马牛不相及。平庸的理智所着眼的是它唯一从存在者状态上熟知的东西；存在论上认识到的东西对它陌生特异，这是无足为怪的。尽管 183

如此，这里从存在论上把此在阐释为烦的尝试即使在存在者状态上提出来就可能显得牵强附会，像是从理论上想像出来似的；且不说我们始终把流传下来的经过验证的人的定义束之高阁，人们很可能会从这里觉得我们强词夺理。所以，还须得从前存在论的角度来验证此在之为烦的生存论阐释。这种证据就是：此在刚刚对它自身道出它自身的时候，就早已把自己解释为烦〔cura〕，虽说还只是以前存在论的方式。

直通向烦这种现象的此在分析工作应得准备好提出基础存在论的问题，准备好一般存在的意义问题。为了从已经赢获的东西出发而把眼光明确地引向基础存在论问题，从而超出某种在生存论上先天的人类学这样一种特殊任务，我们必须回过头来更其中肯地把握住那些同主导性的存在问题联系得最紧密的现象。那就是前此解说过的诸种存在方式：当下上手状态，现成在手状态；这些方式规定着不具有此在性质的世内存在者。因为从前对存在论问题的提法一直首要地在现成性（“实在性”，“世界现实”）的意义上来领会存在，而在存在论上此在之存在则始终未经规定，所以须得讨论烦、世界之为世界、当下上手状态与现成在手状态（实在性）的存在论联系。这就使我们联系起对实在论和唯心论的提法的讨论而更为精致地规定实在概念；而实在论唯心论这类认识论上的提法正是依循实在观念来制订方向的。

存在者不依赖于它借以展开、揭示和规定的经验、识认与把捉而存在。存在却只有在对有某种存在之领悟之类的东西属于其存在的那种存在者的领会中才“存在”。所以存在可以是未被理解的，但它绝不是完全未被领会的。在存在论的提法中，自古以来，存在与真理即使未被视为一事，也始终是相提并论的。这就表明了存在与领悟的必然联系，即使源始的根据可能还掩而未露。从而，为了充分地准备存在问题就须得从存在论上澄清真理现象。前

面曾阐释过展开状态与揭示状态、解释与陈述；这些阐释所赢获的东西就是澄清真理现象的工作首先藉以进行的基地。

从而，准备性的此在基础分析就以如下的课题而告结束：畏这一基本现身情态是此在别具一格的展开状态（第四十节）；此在之在即烦（第四十一节）；由前存在论的此在自我解释验证此在之为烦的生存论阐释（第四十二节）；此在，世界之为世界和实在（第四十三节）；此在，展开状态与真理。 184

第四十节 "畏"这一基本现身情态作为此在别具一格的展开状态

凡是此在的一种存在可能性就应该在生存论上提供关于此在本身作为存在者的"消息"。消息只有在属于此在的展开状态中才有可能，而这种展开状态就奠基在现身与领会中。畏在多大程度上是一种别具一格的现身呢？此在如何在畏中通过它自己的存在被带到它本身面前，从面这样在畏中展开的存在者本身就可以在它的存在中从现象学上被规定或者说这种规定就可以充分地被准备出来呢？

就通向结构整体的整体性的存在这一目的而论，我们将把方才进行的对沉沦的具体分析当作出发点。消散在常人中与消散在所烦忙的"世界"中，这样的消融公开出了象此在在它本身面前逃避这样的事情来，而这就是在本真的能够自己存在这回事面前逃避。但此在的这一在它本身面前以及在它的本真状态面前逃避的现象却似乎最没有资格来作以下研究的现象基地。在这一逃避中此在恰恰没有把自身带到它本身面前。与沉沦的最本己的特点相应，这一避走是从此在处引离。然而在这样的一些现象上而，研究工作必须提防把存在者状态的生存状态的特征描述法与存在论的

生存论的阐释混为一谈，或者忽视了在前者中有着对后者起积极作用的现象基础。

从生存状态上看来，自己存在的本真状态在沉沦中固然被封锁了、挤开了，但这种封锁状态只是一种展开状态的褫夺，这种褫夺在现象上公开于下述情况中：此在的逃避就是在它本身面前逃避。在逃避的何所面临中，此在恰恰逃到它“后面”来了。只有当此在存在论地在本质上被属于此在的那种展开状态带到此在本身面前时，此在方可能在它面前逃避。在这种沉沦的避走中，逃避的何所面临自然是没有被把握着，甚至在回转去时也没有经验到。然而在从“何所面临”背离之际，这个“何所面临”倒展开着就在“此”。生存状态上的和存在者状态上的避走由于其有展开状态的性质而在现象上造成了生存论上和存在论上去把握逃避之何所面临本身的可能性。生存论上的“离去”在于避走；在这种“离去”的范围之内，逃避之何所面临就可以在作现象学阐释的这一“回转去”中得到领会并形成概念。

185

据此看来，就沉沦现象来进行分析工作，原则上并不是注定了没有希望从存在论上知道一些关于在沉沦中展开出来的此在的东西。恰恰相反，这种阐释在这里恰恰最不受人为的对此在的自己把握摆布。这种阐释只不过是完成了对此在本身从生存论上开展出来的东西的解说。在方法上充任开展现身的现象越是源始，在现身领会范围之内，以阐释方式同行着追踪着逼向此在之在的可能性也就越大。我们暂先断定畏能起这样的作用。

对畏进行分析，我们并不是完全没有准备的。固然，畏在存在论上如何与怕联系，仍然晦而不明。二者显然是有现象上的瓜葛。表明这种瓜葛的是下述事实：这两个现象多半总是不分的，而且是怕的东西被算成畏，而有畏的性质的东西则被称为怕。我们现在试图逐步逼近畏的现象。

我们曾把此在沉沦于一般人所烦忙的“世界”称为在它本身面前“逃避”。但是并非每一个在……面前的退避，并非每一个从……的避走都必然是逃避。基于怕面在怕所开展的东西面前退避，在有威胁性的东西面前退避，才有逃避的性质。对怕这种现象的阐释已经显示：怕之所怕总是一个世内的、从一定场所来的、在近处临近的，有害的存在者，这种存在者也可能不出现。在沉沦中，此在从它本身那儿避走。这种退避之所避者必定根本就具有威胁的性质；然而这种所避者是具有能退避的存在者的存在方式的存在者，这种所避者就是此在本身。这种退避之所避者不能被了解为“可怕的东西”，因为这样的东西总是作为世内存在者照面的。唯一可以是“可怕的”面且是在怕中被揭示的威胁总是从世内存在者那儿来。 186

所以沉沦之避走也不是由于对世内存在者害怕面发生的逃走。由于有这样的害怕面发生的逃避的性质更是上述避走所没有的了，因为这种避走恰恰是要回转到世内存在者中去而消散于其中。**沉沦之避走倒是起因于畏，面畏又才使怕成为可能的。**

此在在它本身面前沉沦着逃避，要了解这话，就不能不回想一下这一存在者的基本机制就是在世。**畏之所畏者**〔das Wovor der Angst〕**就是在世本身**。怎样从现象上区别畏之所畏者与怕之所怕者呢？畏之所畏不是任何世内存在者。因面畏之所畏在本质上不能有任何因缘。凡是有害之事都是从一定的角度去看而在一种特殊的实际能在的方面对被威胁者有害的，但畏之所畏者的威胁却没有这种确定的有害之事的性质。畏之所畏是完全不确定的。这种不确定不仅在实际上对于是什么世内存在者在进行威胁根本未加判定，而且等于说世内存在者根本是不“相干”的。凡是在世界之内上手在手的东西，没有一样充任得了畏之所畏者。在世内被揭示的上手在手的东西的因缘整体性本身也一样无关紧要。它

全盘淹没在自身之中。世界有全无意蕴的性质。有威胁性的东西可能会与这样那样的东西有因缘，但在畏中，来照面的却不是这些东西。

因而畏也不“看”威胁者由之而临近的确定的“这里”与“那里”。威胁者乃在无何有之乡，这一点标画出畏之所畏者的特征来。畏“不知”其所畏者是什么。但“无何有之乡”并不意味着无，而是在其中有着一般的场所，有着世界为本质上是空间性的“在之中”面展开了的一般状态。所以进行威胁的东西也不能在附近范围之内从一个确定的方向临近而来，它已经在“此”——然而又在无何有之乡；它是这样的近，以致它紧压而使人屏息——然而又在无何有之乡。

在畏之所畏中，这个“它是无而且在无何有之乡”公开出来。世内的无与无何有之乡的顽梗在现象中等于说：畏之所畏就是世界187本身。无与无何有之乡中宣告出来的全无意蕴并不意味着世界不在场，而是等于说世内存在者就其本身而论是这样无关紧要，乃至在世内事物这样无所意蕴的基础上，世界之为世界仍然独独地涌迫上来。

进行紧压的东西，不是这个或那个现成在手的东西，但也不是一切现成在手的东西合成的总数，而是一般上手的东西的可能性，也就是说，就是世界本身。当畏已经平息了的时候，日常言谈往往就说：“本来就没有什么”。这话事实上就在存在者状态上说中了本来是什么的那个东西。日常言谈总是对上手的东西的烦忙与谈论。畏之所畏者不是任何世内上手的东西。日常寻视的言谈唯一了解的是上手的东西，然而不是任何这种上手事物的东西却并不是全无。这种上手状态的无就植根于最源始的“某种东西”中，即植根于世界中。然而从存在论上看来世界在本质上属于“在世界之中”，亦即属于此在之存在。因而，如果无，也就是说，世界本身，

把自己提供出来作为畏之所畏者，那么这就等于说：畏之所畏者就是在世本身。

有所畏源始地直接地把世界作为世界开展出来。并不是首先通过考虑把世内存在者撇开而只思世界，然后在世界面前产生出畏来，而是畏作为现身的样式才刚把世界作为世界开展出来。然而这并不是说，世界之为世界在畏中被理解了。

畏不是仅"对……"生畏，而是作为现身状态同时是"为……"而畏〔Angst um〕。畏所为而畏者，不是此在的一种确定的存在方式与可能性。威胁者既然本不确定，因而不能对这个或那个实际的具体的能在进行有威胁性的侵袭。畏所为而畏者，就是在世本身。在畏中，周围世界上手的东西，一般世内存在者，都沉陷了。"世界"已不能呈现任何东西，他人的共同此在也不能。所以畏剥夺了此在沉沦着从"世界"以及从公众讲法方面来领会自身的可能性。畏把此在抛回此在所为而畏者处去，即抛回此在的本真的能在世那儿去。畏使此在个别化为其最本己的在世的存在、这种最本己的在世的存在领会着自身，从本质上向各种可能性筹划自身。因 188 此有所畏以其所为而畏者把此在作为可能的存在开展出来，其实就是把此在开展为只能从此在本身方面来作为个别的此在而在其个别化中存在的东西。

畏在此在中公开出向最本己的能在的存在，也就是说，公开出为了选择与掌握自己本身的自由而需的自由的存在。畏把此在带到它的"为……"的自由存在〔propensio in……〕之前，带到它的存在的本真状态之前，而这种本真状态乃是此在总已所是的可能性。但这个存在同时就是在世的此在已被交付于其中的东西。

畏所为而畏的东西把自身暴露为畏对之生畏的东西：在世。畏之所畏与畏之所为而畏者是一而二二而一的情况，甚至扩展到有所畏的活动〔Sichängsten〕本身。因为有所畏作为现身状态就

是在世的一种基本方式。开展活动与展开的东西在生存论上是一而二二而一的，情况是这样的：在展开的东西中，世界被作为世界展开了；“在之中”作为个别的、纯粹的、被抛的能在展开了；而这种一而二二而一的情况就表明得很清楚：畏的现象已经使一种别具一格的现身情况变为阐释的课题了。畏如此把此在个别化并开展出来成为“solusipse”〔唯我〕。但这种生存论的“唯我主义”并不是把一个绝缘的主体物放到一种无世界地摆在那里的无关痛痒的空洞之中，这种唯我主义恰恰是在极端的意义上把此在带到它的世界之为世界之前，因而就是把它本身带到在世的它本身之前。

畏作为基本现身状态正是以这样的方式开展的，关于这一点，日常的此在解释与日常言谈又是最没有先入之见的凭据。以前我们曾说：现身状态表明“人觉得如何”。在畏中人觉得“茫然失其所在”。此在所缘而现身于畏的东西所特有的不确定性在这话里当下表达出来了：无与无何有之乡。但茫然失其所在在这里同时是指不在家。[①] 在最初从现象上提示此在的基本机制之时，在澄清“在之中”的存在论意义从而与“之内”的范畴含义加以区别之时，“在之中”曾被规定为缘……而活，熟悉于……。[②] 然后，“在之中”的这种性质通过常人的日常公众意见又可看得更具体些。这种常人把得到安定的自安自信、把不言自明的“在家”带到此在的平均日常生活中去。[③] 反之，畏将此在从其消散于“世界”的沉沦中抽回来了。日常的熟悉自行垮台了。此在个别化了，但却是作为在世的存在个别化的。“在之中”进入了非在家之存在论“样式”。所谈到的“茫然失其所在”指的不过如此。

189

---

① “unheimlich”在德文中原指“感到无名恐惧式的茫然”。作者从这个词的词根“heim”（家）与否定前缀“un”指出此词有“不在家”“无家可归”的含义。——中译注

② 参见本书第十二节第53页以下。——原注

③ 参见本书第二十七节第126页以下。——原注

于是从现象上就可看清楚沉沦作为逃避所避离者了。不是在世内存在者之前逃避，而是恰恰要避到这种存在者那儿去，也就是避到消失于常人中的烦忙可以在安定的熟悉状态中滞留于其上的那种存在者那儿去。沉沦着的逃避入公众意见之在家状态就是在非在家状态之前逃避，也就是在茫然失其所在状态之前逃避，这种茫然失其所在状态寓于此在中，即寓于被抛而在其存在中交托给了它自己的在世的存在中。这种茫然失其所在经常紧随着此在而且威胁着（即使是不明确地）它日常消失于常人中的状态。这种威胁实际上可以和日常烦忙的完全安然与无求并行不悖。畏可以在最无关痛痒的境况中升起。也不需要有黑暗境界，虽然人在黑暗中大概比较容易茫然失其所在。在黑暗中，以一种强调的方式可说是看得见“无”，然而世界恰恰还在“此，”而且更咄咄逼人地在“此”。

如果我们在生存论存在论的意义上把此在之茫然失其所在解释为威胁，而这种威胁就是从此在本身方面来针对此在本身，那么还并不因此就认为，茫然失其所在在实际的畏中也总是已经在这种意义之下得到领会。此在日常用以领会茫然失其所在的方式是沉沦着而使非在家“淡化”的避走。这种逃避的日常状态在现象上却显示出：畏作为基本现身状态属于此在在世的机制，这种本质机制作为生存论机制从不现成摆着，而是其本身总存在于实际此在的一种样式中，也就是说，存在于一种现身状态中，安定熟悉地在世是此在之茫然失其所在的一种样式，而不是倒转过来的情况。从生存论存在论看来，这个非在家须作为更加源始的现象来理解。

只是因为畏暗中总已规定着在世的存在，所以在世的存在才能够作为烦忙现身地寓于“世界”的存在而害怕。怕是沉沦于“世界”的、非本真的而且其本身对这回事还昧而不明的畏。

实际上、茫然失其所在的情绪即使在生存状态上也多半仍然 190

未被领会。而且“本真的”畏在沉沦与公众意见占主导地位的时候是罕有的。畏往往还有“生理学方面的”条件。这一实际情况，就它的实际性而言，是一个存在论的问题，而不可仅只从它存在者状态上的起因与经过形态来看。只因为此在在它存在的根基处有所畏，所以才可能从生理学上解说畏。

比本真之生存状态上的实际情况更加罕有的是将这一现象就其原则性的生存论存在论的建构与功能加以阐释的尝试。所以罕有这类尝试的原因、一部分在于一般地忽略了对此在进行生存论分析的工作，而特别是在于忽视了现身的现象。① 然而畏的现象在实际上的罕有却不能把它在作生存论分析时承担原则性的方法论的功能的资格也取消了。恰好相反，这种现象的罕有正是一种标志，指明：此在的本真状态虽然通常通过常人的公众讲法对它本身保留为隐蔽不露的，但在这种基本现身状态中，此在的本真状态却在一种源始的意义上是可以开展出来的。

固然任何现身状态的本质都会各自按照在世的一切组建环节

---

① 畏与怕这两种现象一向没有被区别开来。这两种未被区别的现象，在存在者状态暨存在论上（虽则是在很窄狭的限度内）曾进入基督教神学的视野之内，这不是偶然的。这种情形总是发生在人对上帝的存在的人类学问题占了上风的时候，或像信仰、罪过、爱、悔等现象决定了问题的提法的时候。参考奥古斯丁关于timor castus und servilis（无瑕的怕与奴性的怕）的学说，这是他在其注疏性的著作与通信中多处讨论到的。关于一般的怕，参考“关于八十三个不同的问题。问题第三十三：论惧怕；问题第三十四：论是否被爱无别于无所惧怕；问题第三十五：论什么是被爱”（米涅辑《拉丁教父文集汇编》卷四十，奥古斯丁，卷六，第二十二页及以下。）

路德对怕的问题，除了在谈到对poenitentia（偿罚）与contritio（愧悔）阐释之间的传统联系时讨论过而外，还在他对创世纪的注释中讨论过，在这里自然很少概念化的东西，但就感化而言则益形贴切。参考《创世纪详解》第三章（艾尔朗格版），拉丁释经汇集，第一卷，第177页及以下。

在对畏的现象分析中向前走得最远的是索·克尔凯戈尔（S. Kickegaard）。不过这一分析是在对与神学相关联的原罪问题作“心理学”的解说时进行的。参考《畏这个概念》，一八四四年，文集（迪德里希）第五卷。——原注

（世界、在之中、自己）而开展出整个的在世界之中存在来。然而在畏中却有一种别具一格的开展的可能性，因为畏搞个别化。这种个别化把此在从其沉沦中取回来并且使此在把本真状态与非本真状态都作为他的存在的可能性看清楚了。此在总是我的此在；这种总是我的此在的这些基本可能性显现在畏中就像它们本身一样显现出来，毫不假托世内存在者，而此在首先和通常则缠缘在世内存在者上。 191

凭借这种生存论的畏之阐释，究竟在多大程度上获得了现象上的基地来回答此在之结构整体的整体性的存在这一主导问题呢？

第四十一节 此在之存在——烦

为要达到从存在论上掌握结构整体的整体性之目的，我们必须首先问：畏的现象以及在畏中展开的东西能够从现象上同样源始地这样来给出此在的整体，以致投到这个整体性上去的追寻的眼光能够满足于这种给定状态吗？寓于畏中的全部货色都可以从形式上列出来：有所畏作为现身状态是在世的一种方式；畏之所畏者是被抛的在世；畏之所为而畏者是能在世。据此，畏的整个现象就把此在显示为实际生存着在世的存在。这一存在者的诸基础存在论性质就是生存论状态、实际性与沉沦。这些生存论规定并不是作为部件而属于一个组合体，其上有时也可能短少某个部件；在这些生存论规定中编织着一种源始的联系，这种联系即构成所追寻的结构整体的整体性。在此在的上述诸存在规定的统一中就可从存在论上把握到此在之存在本身。如何来标画这种统一本身的特征呢？

此在是那种为的就是存在本身而存在的存在者。这个“为的

就是……"在领会的存在机制中得到了解释，这种领会即是向最本己的能在筹划自身的存在。而这种最本己的能在就是此在一向为其故而如其所在地存在着的东西。此在在其存在中总已经和它本身的一种可能性合在一起了。为最本己的能在而自由存在，因而就是为本真状态与非本真状态的可能性而自由存在，都显现在畏中的一种源始的基本的具体化中。向最本己的能在的存在从存在论上却是说：此在在其存在中已经先行于它自身了。此在总已经"超出自身"，并非作为对另外一个它所不是的存在者行为，而是作为向它自己本所是的能在的存在，我们把这个本质性的"为的就是……"的存在结构把握为此在之先行于自身的存在。

192

但这种结构关乎此在机制的整体。先行于自身的存在并不是指一种在无世界的"主体"中的孤立的倾向这样的东西，而是用以标画在世的特点的。但在在世中包括这样的情况：此在被交付给它本身，总已经被抛入一个世界了。此在之被交付给它自身的情况源始而具体地显现在畏中。先行于自身的存在，说得更充分一些，就是：在已经在世的存在中先行于自身。一旦这种本质性的统一结构从现象上被看到了，那么前面在分析世界之为世界时提出来的东西也就弄清楚了。那一分析中的结果是：组建着世界之为世界的意蕴的指引整体"固定"在一个为什么之故之中。把这个指引整体，把"为的是"的形形色色的联系同此在所为的东西概括在一起，这并不意味着把一个现成的诸客体的"世界"和一个主体捏在一起。这样的概括毋宁是把此在的源始的整体机制从现象上表达出来，而这种此在的整体性现在已经作为在已经在……中的存在中先行于自身而鲜明地崭露出来。另一说法是：生存总是实际的生存。生存论状态在本质上是由实际性规定的。

此外，此在的实际生存不仅一般地无差别地是一个被抛的能在世，而且总是也已经消散在所烦忙的世界中了。在这一沉沦着

寓于……的存在中，在茫然失其所在境界面前的逃避，这件事明言或未明言地、已经领会了或未领会地总已呈报出来了。这种茫然失其所在境界通常还带着黑暗中的毁隐而不现，因为常人的公众意见把一切不熟悉的状态都压制住。在先行于自身已经在世的存在中，本质上就一同包括有沉沦地寓于所烦忙的世内上手事物的存在。

因此此在的存在论结构整体的形式上生存论上的整体性须在下述结构中来掌握：此在之存在说明：先行于自身已经在(世)的存在就是寓于(世内照面的存在者)的存在。这一存在满足了烦这个名称的含义，而这个名称则是被用于纯粹存在论生存论的意义的。任何用来指存在者状态上的存在倾向的如忧烦或无忧无烦等均始终被排斥在上述含义之外。 193

因为在世本质上就是烦，所以在前面的分析中，寓于上手事物的存在可以被理会为烦忙，而与他人的在世内照面的共同此在一起的存在可以被理会为烦神。寓于……的存在是烦忙，因为这种存在作为"在之中"的方式是被它的基本结构，即烦，规定着的。烦并不是只描述与实际性及沉沦都脱节了的生存论状态，而是包括这些存在规定之统一的。因此烦也不是首先而且专门指"我"对"我"本身的一种孤立行为。若依"烦忙"与"烦神"类推而得出"自己的烦"这样一个术语，那会是一种同语反复。烦不会是指一种特殊的对自己的行为，因为这种自己已经从存在论上用先行于自身的存在来标画出特征了；而在这一规定中，烦的其它两个结构环节，已经在……中的存在与寓于……的存在，也都一起被设定了。

先于自身的存在即通向最本己的能在的存在，在这种存在中，就有为本真的各种生存状态上的可能性所需的自由存在之可能性的生存论存在论条件。能在就是如其实际上存在着的那样存在的

此在向来为其故而存在的东西。但只要这样一种向着能在的存在本身是被自由规定的，那么此在就也可能无意地对其各种可能性行事，它可能非本真地存在且在实际上首先和通常以这种方式存在。那本真的“为何之故”始终未被抓住，它自己的能在的筹划交付给常人处理了。因而在先行于自身的存在中，这个“自身”总是指常人自己意义之下的自身。即使在非本真状态中，此在本质上也仍然先行于自身，正象此在沉沦着逃避其本身也还显示着这样一种存在机制：这个存在者为的就是它的存在。

烦作为源始的结构整体性在生存论上先天地处于此在的任何实际“行为”与“状况”“之前”，也就是说，总已经处于其中了。因此这一现象绝非表达“实践”行为先于理论行为的优先地位。对一个现成的东西仅靠直观来规定，这种活动比起一项“政治行动”或休息消遣，其所具有的烦的性质并不更少。“理论”与“实践”都是一种存在者的存在可能性，这种存在者的存在必须被规定为烦。

因此，若要企图把本质上不可割裂的整体性中的烦的现象追溯为一些特殊的行动与欲望如意求与愿望或迫求与嗜好，或者企图由这些东西凑成烦的现象，这企图也是不能成功的。

194

意求与愿望从存在论的角度看来都必然植根于此在中，即植根于烦中，而不单纯是从存在论的角度看来无差别的、出现在一种按其存在意义看来完全无规定的“流”中的一些体验。嗜好与迫求的情况亦与此相若。只要嗜好与迫求可以纯粹地在此在中展示出来的话，嗜好与迫求也植根于烦中。这点并不排斥嗜好与迫求从存在论看来也组建着仅仅“活着”、仅仅“有生命”的存在者。然而“有生命者”的基本存在论机制却是一个单独的问题而且只有通过简化的褫夺的途径才从此在的存在论中展现出来。

烦在存在论上比上述诸现象“更早”。虽然这些现象总是在一

定界限之内可以被适当地标画出来，而勿需见到完整的存在论视野或者甚至根本无需知道这种视野。本书所从事的基础存在论研究既不打算成为巨细无遗的此在存在论，更不打算成为一部具体的人类学；就本书的研究而论，只消指出这些现象在生存论上如何植根于烦也就够了。

此在为能在之故而在，这样的能在本身就有在世的存在方式。因此在能在中从存在论的意义看来就有和世内存在者的关联。烦总是(即使只是以褫夺的方式)烦忙与烦神。在意求中，一个被领会的存在者被掌握了，也就是说，一个被向它的可能性加以筹划的存在者被掌握了；它是作为有待于烦忙的存在者或者说有待于靠烦神带到其存在中去的存在者而被掌握的。因此，在意求中总包含一个意求者，这个意求者已经从一种为什么之故中得到规定。组建意求之存在论的可能性的有：一般的为什么之故先行展开的状态(先行于自身的存在)，可烦忙的东西的展开状态(作为已经存在的何所在的世界)，此在有所领会地向一种能在筹划自身，这种能在即向"意求的"存在者的某种可能性的能在。在意求的现象中透映出作为基础的烦之整体性。

作为实际上的此在，此在有所领会的自身筹划总已经寓于一个被揭示的世界。此在从这个世界中——而首先是按照常人解释事情的方式——获取它的各种可能性。常人的解释自始就已经把自由挑选的各种可能性限制在本份而适宜的、众所周知的、可达到的、可忍受的东西的范围之内了。这样把此在的各种可能性敉平为日常当下即可获致的东西，同时就使可能的东西的可能性质变淡了。烦忙的这种平均日常状态就变成对可能性盲目无知从而就安安定定处于只是"现实的东西"中。这样的安定并不排斥烦忙的扩张其活动，而是唤醒之。此时意求的并不是积极的新的各种可能性，而是可获致的东西"在策略上"以下述方式被改变了：出现了 195

仿佛发生了什么事情的假象。

然而在常人的领导下得到安定的“意求”并不意味着向能在的存在被磨灭了而是只意味着这种存在的一种变式。这时对各种可能性的存在通常显现为单纯的愿望。在愿望中，此在向之筹划其存在的各种可能性在烦忙中不仅始终未被掌握，而且简直未想到亦未期待实现这些可能性。恰恰相反：先行于自身的存在在单纯的愿望方式中占上风，这就自然会对各种实际的可能性全无领悟。当世界首要地是作为愿望世界而被筹划，“在世界之中”就无可立足地丧失于可资利用的东西上了，然而却是这样丧失的：可资利用的东西作为唯一上手的东西在所愿望的东西比照之下却是永不满足的。领会着的自身筹划沉沦于被抛状态，只还沉湎于各种可能性了，愿望即是这种自身筹划的一种生存论变式。这样的沉湎封闭了各种可能性，在愿望着的沉湎中在“此”的东西倒变成了“现实世界”，愿望在存在论上以烦为前提。

在沉湎中，那个已经寓于……的存在据有优先地位。那个在已经在……中存在的先行于自身相应地改变了样式。沉沦着的沉湎公开出此在的嗜好：要由此在一向存在在其中的世界来滋养，“养活”。嗜好显示着窥伺……的性质。先行于自身的存在丧失在“仅仅总已经寓于……”中了。嗜好之“所向”是一种让自身被嗜好所沉湎的东西拉去的活动。当此在仿佛沉湎于一种嗜好中的时候，就并不只有一种现成的嗜好，而是烦的整个结构都改变了样式。此在变盲了，它使一切可能性都可以为嗜好服务了。

反之，追求“去生活”却是一种从其本身方面随带着动力的“所向”。这是“不惜任何代价的所向”。这种追求力图排迫开其他各种可能性。甚至在这里，先行于自身的存在也是一种非本真的存在，虽则追求是从追求者本身方面袭来的。追求能够赶过任何当时的现身与领会。但此时此在就不是，而且它从来不是“单纯的追

196

求”，不是其它主宰行为与领导行为有时附加于其上的那种单纯的追求，而是此在作为完整的在世的存在的变式总已经是烦了。

在纯粹的追求中，烦还没有变成自由的，虽则是烦才从存在论上使此在可能从它本身方面受到驱迫。反之，在嗜好中，烦总是已经被拘束住了。嗜好与追求是植根于此在被抛入的境界中的两种可能性。要“去生活”的这种追求是消灭不了的，要被世界“养活”的这种嗜好是铲除不了的。但因为而且只因为二者在存在论上都植根于烦，所以二者都可以靠烦之为本真的烦而在存在者状态上和生存状态上改变样式。

“烦”这个术语指的是一种生存论存在论的基本现象，而这种基本现象就其结构而论也就不是简单的。烦的结构在存在论上的元素的整体性不能再回溯到一种存在者状态上的“基本元素”上去，正如存在一定不能从存在者方面来“说明”一样。归根到底会表明，一般的存在观念也和此在之存在一样不是“简单的”。烦的规定是：先行于自身的——已经在……中的——作为寓于……的存在；这一规定摆明了：这个现象在自身之内也还是在结构上被分解成各关节的。但这岂不是一个现象上的标志，表明存在论的问题还须继续向前推进，以求得出一种更源始的现象，而这种更源始的现象是从存在论上担负着烦的多样性结构的统一与整体性么？在深入探讨这个问题之前，需要对前此以解决一般的存在的意义这一基础存在论问题为目的而进行的阐释加以回顾并作更细致的占有。但在此以前须显示，这一阐释在存在论上提出的“新东西”在存在者状态上其实是很古老的。把此在之存在解说为烦，这并不是把一个虚构的观念硬套在此在头上，而是使我们从生存论上理解到在存在者状态上和生存状态上早已展开出来的东西而已。

第四十二节　由前存在论的此在自我解释验证此在之为烦的生存论阐释

前面的种种阐释终使我们把烦提出来作为此在之存在。那种种阐释归根到底就在于为人们自己一向所是的和我们称之为“人”的那种存在者赢获适当的存在论基础。为了这个目的，我们的分析曾不得不从一开头就要从依循流传下来的提法所制订的方向中扭出来；那种提法是由“人”的传统定义先行给定的，但在存在论上却未经澄清，而在原则上就颇值怀疑。同人的传统定义相比，生存论存在论的阐释也许相当生僻；若要把“烦”仅仅从存在者状态上领会为“忧烦”、“焦虑”，就尤其如此了。所以现在应得援引一项前存在论的证据，虽说它的证明效力“仅仅是历史的”。

197

不过我们却须记住：在这项证据里，此在自己关于它自己所道出的东西是“源始的”，这并非由种种理论阐释所规定，也没有进行理论阐释的意图。我们还须注意：此在之存在的特点是历史性；尽管这一点还有待从存在论上加以证明。如果此在在它存在的根据处是“历史的”，那么出自其历史并复归其历史的而且又先于一切科学的某种命题或说法就具有特殊的分量了；固然这种分量绝不会是从纯存在论上来说的。此在本身之中的存在之领悟前存在论地就已道出自身了。下面所引的证据应能澄清：生存论阐释绝不是一种虚构，而是一种存在论“构造”，这种构造自有它的基地，而有这种基地也就有它种种元本的图样。

此在把自己解释为烦的说法留存在下面这一则古老的寓言中：①

Cura eum fluvium transiret, videt-cretosum lutum sustu-

litque cogitabunda atque coepit fingere. dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit. rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat. cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat. dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. 198 sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.

"从前有一次，女神'烦'在渡河之际看见一片胶土，她若有所思，从中取出一块胶泥，动手把它塑造。在她思量她所造的玩艺儿之际，朱庇特神走了过来。'烦'便请求朱庇特把精灵赋与这块成形的胶泥。朱庇特欣然从命。但当她要用自己的名字来命名她所造的形象时，朱庇特拦住了她，说应得把他的名字来称呼这个形象。两位天神正为命名之事争执不下，土地神〔台鲁斯〕又冒了出来，争说该给这个形象以她的名字，因为实在是她从自己身上贡献出了泥胚。他们争论不休，请得农神来作裁判。农神的评判看来十分公正：你，朱庇特，既然你提供了精灵，你该在他死时得到他的精灵；既然你，土地，给了他身躯，你就理该得到他的身休。而'烦'最先造出了

① 下面这项为从生存论存在论上把此在阐释为烦所提供的前存在论的证据，笔者是在克·布尔达赫(K.Burdach)的"浮士德与烦"一文中发现的。见"德国文学和精神史季刊"，一九二三年，I，第1页以下。布尔达赫表明，这个关于Cura(烦)的寓言是作为海基努斯(Hyginus)寓言第二二〇则流传下来的，而歌德则从赫尔德那里吸收过来并在加工后用于他的《浮士德》第二部。特别可参考第40页及以下。上面用的文本取自弗·布歇勒(F. Bücheler)：莱茵博物馆，第四十一卷(一八八六年)，第5页。译文采用布尔达赫，同上引文第41页。——原注

这个玩艺儿，那么，只要他活着，'烦'就可以占有他。至于大家所争的他的名称，就叫'homo'吧，因为他是由humus〔泥土〕造成。"①

这一前存在论的证据之所以具有特别的意义，还不仅因为它一般地把"烦"看作人的此在"有生之时"隶属之的东西，而且还在于"烦"的这种优先地位是同把人看作躯体（泥土）和精神的复合体这一熟知的看法联系在一起而出现的。Cura prima finxit〔烦最先造出了他〕"这一存在者在烦之中有其源头"。Cura teneat, quamdiu vixerit：〔只要他活着，烦就可以占有他〕，只要这一存在者"在世"，它就离不开这一源头，而是由这一源头保持、确定和始终统治着的。"在世"的存在，就存在而言刻有"烦"的印记。这一存在者的命名（homo）不是着眼于它的存在，而是就组成它的东西（humus）而言的。至于这一构形的"源始"存在应在何处得而见之，则是由农神即"时间"②来判定的。在这一寓言中表达出了对人的本质的前存在论的规定；从上而的提法可以看出，这一本质规定一开头收入眼帘的那种存在方式就是始终统治着人在世界中的时间性变化的那一存在方式。

199

"Cura"作为在存在者状态上的概念所具有的这种含义的历史甚至还使此在进一步的基本结构透映出来。布尔达赫③让人们注意到"Cura"这个术语的双重意义：它不仅意味着"心有所畏

---

① 在所援引的这一寓言的布歇勒拉丁版中，第一行中的"videt"为"vidit"，第十二行中的"enim"为"eum"。拉丁版的标点如布歇勒所点。本译文的引号是据海德格尔所加的引号，其中有些在布尔达赫的译文中也没有出现。——英译注

② 参见赫尔德的诗：烦之子（舒坊版，XXIX，75）——原注

③ 同上引布尔达赫第49页。早在斯多葛派那里，"μέριμνα"（忧烦）就已是一个确定的术语，这一术语在新约中重又出现，在拉丁圣经中成为"Sollicitudo"（忧烦）。在前述的对此在的生存论分析中我们遵循了一种投向"烦"的目光。这一目光促使作者从亚里士多德存在论所达至的根本性基地来试图对奥古斯丁的，即希腊式的和基督教式的人类学作一番解释。——原注

的操劳"，而且也意味着"兢兢业业"、"献身"。所以，塞涅卡〔Seneca〕在他的最后一封信（使徒书124）中写道："在四类存在着的自然（树、兽、人、神）中，唯有后两类赋有理性；而这后两类的区别就在于神不死而人有死。于是在这两类中，其一即神的善由其自然完成，而另一即人的善则由烦〔cura〕完成：unius bonum natura perficit,dei scilicet, alterius cura, hominis"

人能够为他最本己的诸种可能性而自由存在，而在这种为他最本己的诸可能性自由存在（筹划）之际成为他所能是的东西，这就叫人的perfectio〔完善〕。人的perfectio是"烦"的一种"劳绩"。但烦也同样源始地规定着这一存在者因之听凭它所烦忙的世界摆布（被抛状态）的那种基本方式。"cura"的"双重意义"意味着：有一种基本机制包含在被抛的筹划这一本质上就是两重的结构中。

同存在者状态上的解释相对比，生存论存在论的阐释还不仅是以理论方式在存在者状态上进行了普遍化。那就只不过等于说：人的一切行为态度在存在者状态上统统是"充满烦的"而且是由对某种东西的"献身"所引导的。这里的"普遍化"是一种先天存在论的普遍化。烦不是意指某些不断出现的存在者状态上的特性，而是意指一种向已作为根基的存在机制。唯有这种作为根基的存在机制才在存在论上使得那一存在者能够在存在者状态上被说成是cura，"生之烦"与"献身"在生存论上的可能条件须得在一种源始的，亦即存在论的意义上被理解为烦。

烦这一现象以及一切基础生存论环节的超越的"普遍性"复又具有它的广阔性，乃至每一存在者状态上的世界观的此在解释无不活动在它所先行提供的基地上。无论这类解释把此在领会为"生计烦劳"和艰难困苦，还是领会为相反的东西。 200

诸生存论结构在存在者状态上所涌现出来的"空洞"与"普遍"自有其存在论上的规定与充实。因而，此在机制的整体在其统一

性中并不是简单的，而是显示出结构上分成关节的状态，这种状态在烦这一生存论概念中表达了出来。

此在在前存在论上把自己解释为烦的说法，由对这一存在者的存在论阐释带到烦的生存论概念之上。不过，这里分析此在的工作并非以从存在论上为人类学设置基础为目标；它具有基础存在论上的立意。这一立意曾未明言地规定着前此种种考察的进程、现象的选择以及分析所逼进的界限。虽然如此，现在我们的探索仍须从存在的意义这一主导问题及其解答着眼而明确地对前此获得的东西加以保障。但要达到这种目的，外在地把讨论过的东西拢集在一处是不行的。所须作的倒是：借已获得的东西之助，把生存论分析工作开初只能粗略加以提示的东西集中到对问题的更深入的领悟之上来。

第四十三节 此在、世界之为世界、实在

唯当存在之领悟这样的东西在，对存在的意义的追问才是可能的。存在之领悟属于我们称之为此在的那种存在者的存在方式。我们对这个存在者的解说愈适当、愈原始，我们就愈可靠地向最终解决基础存在论问题这一目标继续进展。

在我们对此在进行准备性的存在论分析工作之过程中，我们曾阐释过领会、意义和解释。对此在的展开状态所作的分析又进一步指出：按照此在在世的基本情况，此在的世界、在之中和它本身三个方面同样原始地随着此在的展开而显露。而且，在世界实际展开状态中，世内存在者也被共同揭示了。其中就有这样的情况：世内存在者的存在总已经以某种方式被领会了，即使在存在论上还未经适当理解。虽然前存在论的存在之领悟包括着本质上在此在中展开的一切存在者，然而存在之领悟本身还不曾把它自己

201

的种种不同的存在模式勾连起来。

对领会的解释也曾指明：按照沉沦这种存在方式，领会首先已经把自己转移到对世界的领会之中。即使我们不仅就存在者状态的经验来谈、而且也就存在论上的领悟来谈，存在之解释也首先依循世内存在者的存在制订方向。于是首先在手头的东西的存在被跳过去了，存在者首先被理解为现成的物〔res〕之联系。存在得到了实在的意义①。存在的基本规定性成了实体性。同存在之领悟的这种转移相应，对此在的存在论领会也退回到这种存在概念的地平线上。此在也象别的存在者一样乃是实在现成的。于是一般的存在得到了实在的意义。因而，在存在论问题的提法中，实在的概念具有特殊的优越地位。这种优越地位转移了通向对此在进行本来面目的存在论分析的道路，它甚至已经转移了投向世内首先在手头的东西的存在的眼光，最终把一般关于存在的问题的提法都迫向歧途。从实在的角度着眼，存在的其余模式都被消极地、从反面予以规定。

所以，我们不仅必须把此在的分析，而且还要把一般存在的意义问题的研究从片面依循实在意义上的存在的方向上扭转回来。须得证明：实在不仅只是种种存在之方式中的一种，并且，它在存在论上对此在、世界和上手状态还有某种渊源联系。这一证明要求我们彻底讨论实在问题，讨论该问题的条件及界限。

在"实在问题"这个题目下面混杂着种种不同的问题：1、所谓"超越于意识的"存在者究竟是否存在；2、是否能够充分证明"外部世界"的这种实在性；3、如果实在者是实在的，那么在何种程度上可以就其自在来认识这个存在者；4、这个存在者的意义，即实在，究竟意味着什么。从基础存在论问题着眼，实在问题的讨论可以

① 参见本书第89页以下和第100页。——原注

202 分下面三个层次来进行：a. 实在作为存在的问题和“外部世界”的可证明性问题，b. 实在作为存在论问题，c. 实在与烦。

A．实在作为存在的问题和“外部世界”的可证明性问题

在上述诸实在问题的顺序中，那个存在论的问题，即实在究竟意味着什么这一问题，乃是首要问题。不过，只要纯存在论的提问方式和研究方法尚付阙如，那么这个问题即使被明确提了出来，也必然要隐没在“外部世界问题”的讨论之中。因为只有以先有了到达实在东西的恰当通道为基础，对实在的分析才是可能的。通常把握实在东西的方式迄今为止仍是直观认识。直观认识作为灵魂活动或意识活动而“存在”。只要自在和独立性这类性质属于实在，那么同实在的意义问题相连在一起的问题就有：实在的东西是否可能独立“于意识”，以及意识是否可能超越而进入实在东西的“范围。”对实在进行充分的存在论分析的可能性依赖于：那个实在东西应当对之独立的东西，那个应当被超越的东西，其本身的存在在何种程度上是经过澄清的。只有这样，才可能从存在论上把握超越活动这种存在方式。归根到底，我们必须确保导向实在东西的本来通达方式，即决定这样一个问题：认识究竟能不能承担这一职能？

对实在问题进行可能的存在论提问之前需要作一些探索工作，这些工作在前面的生存论分析中已经进行过了。那里表明，认识是通达实在东西的一种派生途径。实在的东西本质上只有作为世内存在者才是可通达的。通向世内存在者的一切途径在存在论上都植根于此在的基本机制，都植根于在世的存在。而在世具有更为源始的烦的存在机制（先行于自身的——已经在一世界之中的——作为寓于世内存在者的存在）。

到底有没有一个世界？这个世界的存在能不能被证明？若由在世界之中的此在来提这个问题（此外还有谁会提这个问题呢？），这个问题就毫无意义。何况，这个问题的含义又模棱两可。一个含义是作为在之中的“何所在”的世界；另一个含义是作为世内存在者、作为烦忙融身活动的何所寓的“世界”。两种含义混作一团，或者先就根本未加区别。然而世界本质上是随着此在的存在展开的，“世界”随着世界的展开也总已经被揭示了。当然，恰恰是在实在的东西这种意义上，也就是在仅仅现成的东西这种意义上，世内存在者可能还一直掩蔽着。可是，即使实在的东西也只有在已经展开的世界的基础上才是可揭示的。也只有在这个基础上，实在的东西才可能仍然隐而未露。人们提出了“外部世界”的“实在性”问题，却不曾事先澄清世界现象本身。实际上，“外部世界问题”始终依循着世内存在者（物和客体）来制订方向的。于是，这些讨论就飘浮到了存在论上几乎难免糊涂的提问方式之中。 203

这些问题的纠缠不清——想要证明的东西同实际证明的东西以及用来进行证明的东西的混淆，表现在康德的“驳斥唯心论”①中。康德把始终还没有人为“我们之外的物的此在②”提出一种令人信服的足以扫除一切怀疑的证明这件事称为“哲学和一般人类理性的耻辱。”③他本人提供了这样一个证明，并把它作为下面这条“定理”的根据：“对我自己的此在的纯粹的，但为经验所规定的

---

① 参见《纯粹理性批判》第二版，第274页以下。此外，第二版序言第XXXIX页注释。还可参见“纯粹理性的背谬”，同上书，第399页以下和第412页。——原注

② 这里，“Dasein”（此在）的含义与作为本书专有概念的“此在”有所不同，用的是德国古典哲学中的传统含义。译文为求译名统一和反映海德格尔哲学与传统哲学之联系，故同取一译，仍为“此在”。参见本书第7页注①。——中译注

③ 参见《纯粹理性批判》第二版序，第XXIX页注释。——原注

意识，证明了在我之外的空间中的对象的此在”。①

首先应当明确注意到：康德用此在这个术语所标识的存在方式，就是眼下此书称为“现成性”的那种存在方式。对于康德来说，“对我的此在的意识”就是笛卡尔意义上的对我的现成存在的意识。“此在”这个术语既指意识的现成存在，又指物的现成存在。

对“我之外的物的此在”的证明所依赖的乃是：变易和持久同样源始地属于时间的本质。我的现成存在，亦即在内在的意义上给定的、形形色色的观念的现成存在，就是现成的变易。但时间的规定性把某种持久的现成东西设为前提。然而这种持久的现成东西却不能在“我们里面”，“因为恰恰我们在时间中的此在只有通过这个持久的东西才能得到规定。”② 所以，只要在经验上设置了“在我之内”的现成变易，就必然在经验上一道设置了一个“在我之外”的现成的持久东西。这个持久的东西是：“在我之内”的变易的现成存在之所以可能的条件。我们经验到表象在时间中存在，这种经验同样源始地设置了“在我之内”变易的东西和“在我之外”持久的东西。

204

这个证明当然不是因果推论，所以也就没有因果推论的不利之处。康德好象从某种时间性存在者的观念出发给出了一个“存在论证明”。乍一看，康德似乎放弃了以笛卡尔式的孤立地摆在那里的主体作为开端，但这只是假象。康德毕竟是要求为“在我之外的物的此在”提供出一种证明，这就已经表明，他提出问题时的立足点是在主体之中的，是在“我之内”的。而且这个证明本身也是从在经验上给定的、“在我之内”的变易出发的。因为承担着这一证

① 同上书，第275页。——原注

② 同上书，第275页。——原注

明的"时间"只"在我之内"被经验到。时间提供了基地，使证明得以跳到"我之外"去。此外，康德还强调说："存疑的〔唯心主义〕……不过宣称除我们自身的此在以外，由直接经验来证明任何其它的此在是不可能的。这种唯心主义是具有理性并合乎基本的哲学思维方式的。也就是说：在发现充分的证明之前，不允许作出决定性的判断。"[①] 然而，就算康德已经放弃了孤立主体和内部经验在存在状态上的优先地位，可是在存在论上，笛卡尔的立场仍然保留如故。康德所证明的东西——姑且承认这个证明及其一般基础的合理性——就是：变易的存在者和持久的存在者的必然的共同现成存在。然而，这两种现成的东西这样比肩并列还根本不等于说：主体和客体共同现成存在。就算这点也得到了证明，存在论上起决定作用的东西仍还总是隐而未露，那就是："主体"的，亦即此在的基本状况——在世界之中。在存在者状态上和存在论上，物理的东西和心理的东西的共同现成存在都完全不同于在世现象。

康德把"在我之内"和"在我之外"的区别以及联系设为前提。实际上这是对的，然而按照康德提出的证明的趋向来理解他却是不对的。康德同样没有指出：依时间为线索来谈变易的东西和持久的东西的共同现成存在，所得的结果，也适合于"在我之内"和"在我之外"的联系。不过，如果先就看到了在证明中设为前提的"内"与"外"的区别和联系的整体，如果先就从存在论上理解了随着这个前提而被设定为前提的东西，那么自然也就不会认为"我之外的物的此在"尚未证明且必得证明了。 205

"哲学的耻辱"不在于至今尚未完成这个证明，而在于人们还一而再再而三地期待着、尝试着这样的证明。诸如此类的期待、企图和要求来自一种在存在论上无充分理由的对这样一件东西的估

① 同上书，第274—275页。——原注

计，即认为对于这种东西来说我们应该证明有一个“世界”作为现成的世界是独立于它和“外在”于它的。不充分的并不是这些证明，而是这个进行证明和渴望证明的存在者的存在方式有欠规定。由此可能产生出一种假象，似乎只要证明了两种现成的东西的必然的共同现成存在，也就指明了在世的此在的某种事情，或至少使它成为可证明的了。如果我们正确地领会此在，那么它是违抗这样的证明的；因为它在它的存在中一向已经是那种东西，而这些证明却事后才以为有必要对它加以论证。

如果有人得出结论说，既然不可能证明我们之外的物的现成存在，所以这种存在就是“纯借信仰而被接受的”，① 那么这并没有克服问题的倒置状况。先入之见依然如故：即似乎从根本上和理想上来说，一定能够作出这样一个证明。如果局限于“对外部世界之实在性的信仰”，即使明确地把这种信仰固有的“权利”还给这种信仰，然而，这还是认可了问题的不适当的提法。这归根到底还要一个证明，虽然不是通过严格证明的途径，而是试图通过另一种途径来满足这一要求。②

206 也许人们会说，主体必定即使是无意识地也总已经把“外部世界”的现成存在设为前提了；然而，即使这里也仍然有一种以孤立主体作为开端的构想在作怪。同物理的东西和心理的东西的共同现成存在的证明一样，这一提法也不曾触及到在世现象。此在设定诸如此类的前提总已经是“为时太晚了”，因为只要此在是作为

① 同上书，序言，注释。——原注

② 参见狄尔泰（W.Dilthey），《论解决我们关于外部世界实在性的信仰的起源及其权利的问题》（一八九○年）。参见第一篇第90页以下，在这篇论文的开头，狄尔泰就明确地道出：“如果说对于人来讲有某种普遍有效的真理的话，那么，按照那最初由笛卡尔提出的方法，思想就一定会和外在的现实性相背而遵循着某种意识事实的道路。”同上书，第90页。——原注

存在者来设定前提——否则就不可能有设定前提这回事了——作为存在者的此在就总已经在世界中了。在烦这种存在方式中，存在机制的"先验性""早于"此在的一切设定和行为。

信仰"外部世界"的实在性，无论对还是不对，证明"外部世界"的实在性，无论充分还是不充分；把这种实在性设为前提，无论明确还是不明确，诸如此类的尝试都不曾充分透视自己的根基，都把一个最初没有世界的或对自己是否有一个世界没有把握的主体设为前提，而这个主体归根到底还必须担保自己有一个世界。于是，"在一个世界中"从一开始就被归于看法、臆测、确信和信仰，也就是说，归于某种行为，而这种行为本身却总已经是在世的存在的一种衍生样式了。

外部世界是否现成以及可否证明？在这种意义上提出来的"实在问题"之所以表明为一个不可能的问题，并非因为这个问题结果会导向某些解不开的死结，而是因为在这个问题中作为主角的存在者本身似乎就拒绝这样提出问题。有待证明的并非"外部世界"是否现成以及它如何现成，有待证明的是为什么作为在世的此在有这样一种倾向，即先在"认识论上"把"外部世界"葬入虚无，然后才来对它加以证明。原因就在于此在的沉沦，就在于由于这种沉沦而将起初的存在的领悟变成了对作为现成性的存在的领悟，如果在这种存在论方向上的提问是"批判的"，那么，它就会发现首先的和唯一确定的现成东西只是一种纯粹"在内的东西。"一旦毁坏了在世的原始现象，那么，和一个"世界"的拼接就只有在残留下来的孤立主体的基础上进行。

各类实在论和唯心论以及二者的混种构成了各式各样解决 207 "实在问题"的尝试。本书眼前不可能广泛地讨论这种种尝试。在所有这些尝试中我们肯定能够找到发问的真实核心，但若以为只要把每一尝试中的正确的东西累积起来，就能获得对这一问题的可

信的解答，那就大错特错了。所需要的不如说是一种彻底的眼光，以便我们能够看到这些不同的认识论流派并非只在认识论方面迷了路，而是由于耽搁了此在的生存论分析，所以它们还根本没有获得在现象上有保障地提出问题的基地。既使事后对主体概念和意识概念加以现象学的改善，我们也还是不能获得这一基地。这种改善并不能保证不再这样不适当地提出问题。

世内存在者一向已经随着此在在世而展开了。这一生存论存在论命题似乎同"外部世界实在地现成存在"这一实在论命题相符合。只要生存论命题不否认世内存在者的现成存在，它在结论上就同实在论命题相符，这看上去仿佛是一种赞誉之词。但是，实在论认为"世界"的实在性是需要证明、可以证明的，这就使存在论命题在原则上有别于一切实在论了。因为这两点恰恰是存在论命题所否认的。不过，把存在论命题同实在论完全区别开来的，乃是实在论缺乏存在论的领悟。结果，实在论竟试图在存在者状态上用实在东西之间的实在相互作用来解释实在性。

唯心论的结论颇逆乎情理、不可持信。尽管如此，设若唯心论不把自己误解为"心理学的"唯心论的话，它在原则上还是比实在论优越。如果唯心论强调的是存在和实在只在"意识之中"，那么这里就把一种领悟表达出来了，即存在不能由存在者来解释。然而，只要唯心论仍然没有阐明这个存在之领悟本身在存在论上说的是什么以及它是如何可能的，没有阐明存在之领悟属于此在的存在机制，那它对实在的阐释就还是空泛的。存在不能由存在者得到解释，实在只有在存在之领悟中才是可能的。但这并不取消对意识的存在的追问，即对res cogitan〔思执〕本身的存在进行追问。唯心论命题的结论先就把意识本身的存在论分析标明为我们无法与之打交道的在先的任务。其实，只因为存在是"在意识之中"，这就是说，只因为存在可以在此在中得到领会，所以此在才能够领会独

立性、"自在"、一般实在这类在之性质，并且才能够把它们形成为 208
概念。只因为这样，作为世内照面者的"独立的"存在者方能得以寻视地通达。

如果唯心论这个名称说的就是这样一种领悟：存在决不能由存在者得到释明，对于任何存在者，存在总已经是"超越的东西"了，那么，就只有唯心论才有可能正确地提出哲学问题。这样，亚里士多德就和康德一样是个唯心论者。如果唯心论意味着把一切存在者都引回到主体或意识，而这种主体与意识被表明为在它们的存在中始终是无规定的，或最多只被消极地标画为"非物的"，那么，这种唯心论在方法上就恰如最粗糙的实在论一样幼稚了。

还有一种可能性，即人们还可以采用这样一个命题：所有主体只有对于客体来说才是它所是的东西，反之亦然；通过这个命题，人们可以把实在问题摆到比种种"各持己见"的倾向优先的地位上来。然而，在这种形式的入手方式中，相关关系的各环节和这种相关关系本身一样在存在论上仍然都是无规定的。但是，归根到底，这种相关关系的整体必然被设想为"无论如何"存在着的，所以就必然是从某种确定的存在之观念的角度来被考虑的。如果我们把在世的存在展示出来，从而先使生存论存在论的基地完全得到保障，那么，我们事后自然可以来对上述那种相关关系加以认识，而这种关系实是一种形式化的，在存在论上无关宏旨的关系。

对实在问题的单纯"认识论"解答的尝试有其不曾道出的前提；对这些前提所作的讨论表明：我们必须把实在问题当作存在论问题，收回到此在的存在论分析工作中来。①

---

① 在舍勒之后，尼古拉·哈特曼(Nicoloi Hartmaun)新近将其从存在论上导出 209
的认识论置于这样一个命题的基础之上，即认识是一种"存在关系"。参见《知识的形而上学基础》增订第二版，一九二五年。舍勒和哈特曼，尽管他们在其现象学的基本出发点上不尽相同，但他们都以同样的方式认为，对于此在来说，"存在论"在其流传下来的主要支脉上都是不灵的，恰是在认识中含有的"存在关系"(参见本书第59页以下)才迫

B. 实在作为存在论问题

如果实在这个名称意指世界之内的现成存在者(res)的存在——除此之外对实在没有其他理解——那么，对这种存在的模式的分析来说，这就意味着：只有当“世界之内”这种现象得到澄清，才可能从存在论上理解世界之内的存在者。“世界之内”植根于世界现象。世界则又作为“在世界之中”的本质构成环节属于此在的基本机制。在存在论上，“在世界之中”复又包含在此在之存在的结构整体之中。烦则被标画为这一结构整体的特征。这样一来，为了能对实在进行分析而首须澄清的基础和地平线被标识出来了。而且，只有在这一联系中才能从存在论上理解“自在”的性质。在前文的分析中我们曾依循问题的这种联系阐释过世界之内的存在者的存在。②

既使欠缺明确的生存论存在论基础、人们也曾能够在某种限度内对实在东西的实在性进行某种现象学描述。狄尔泰在上面提到过的论文中就作过这种尝试：实在的东西在冲动和意志中被经验着。实在性是阻力，更确切地说是阻碍状态。对阻力现象的分析清理工作是这篇论文中积极的东西，也是对“描述和分解的心理学”这一想法所作的最好的具体证实。尽管如此，对实在问题的认

使这一“存在论”走向“根本性”的修正而并非仅仅批判性的改良。“存在关系”的作用在存在论上尚未澄清。对这种尚未道出的作用的作用范围的低估就促使哈特曼走向一种“批判唯心主义”。这种“批判唯心主义”在根本上还完全不了解它所阐明了的问题提法的水平。关于哈特曼对存在论的观点，参见“批判的存在论本身是如何可能的？载于《保尔·那托尔普纪念文集》。——原注

② 首先参见本书第十六节，第72页以下，在世内存在者那里报导出来的周围世界的合世界性；第十八节第83页以下：因缘和意蕴、世界的世界性；第二十九节，第134页以下，此在作为现身情态。关于世内存在者的自在问题，参见第75—76页。——原注

识论提法仍然妨碍了对阻力现象的分析发挥它的正当作用。"现象性原理"不许狄尔泰进展到对意识的存在的存在论阐释。"意志和它的阻碍出现在同一个意识之内。"①"出现"之存在的方式、"之内"的存在之意义，意识对实在东西本身的存在之关系，所有这些都需要存在论的规定。存在论规定之所以阙如，归根到底是因为狄尔泰任"生命"停留在存在论上无关宏旨的状态中。当然，我们不可以退回到这个"生命"之后去。然而此在的存在论阐释却不意味 210 着在存在者状态上退回到别的哪个存在者上去。狄尔泰一直在认识论上遭到反对这一点并不妨碍我们使他的分析中的积极的东西开花结果。而人们在反对他的时候，恰恰不曾领会到这些积极的东西。

新近，舍勒就吸收了狄尔泰关于实在的阐释。②舍勒代表了一种"唯意志论的此在理论。"〔虽然〕在他那里，此在是在康德的意义上被理解为现成的存在的。"只有在同欲望和意志相关的状态中，对象的存在才是直接给定的。"舍勒不仅象狄尔泰一样强调指出：实在从不首先在思维和理解中被给予，而且他还特别指出：认识本身也不是判断活动，知乃是一种"存在的关系"。

关于狄尔泰的理论基础在存在论上的无规定性，前面曾有必要的说明；那些话原则上也适用于舍勒的理论。而且，"生命"的存在论基础分析也不能事后才插到建筑底下去。存在论基础分析承担着实在的分析，承担着阻碍状态及其现象前提的充分解释。存

① 参见狄尔泰，同上行第134页。——原注

② 参见舍勒《知识的形式与构成》。一九二五年。注释第二十四和第二十五。这里还要补充的是：舍勒最近在刚刚出版的论集《知识的形式和社会》（一九二六年）中发表了他早已许诺的关于"知识与劳作"（第233页以下）的研究。在这篇论文的第六章（第455页）中，舍勒在对狄尔泰加以褒贬的同时详细地描述了他的"唯意志论的此在理论"。——原注

在论基础分析构成了后面那些分析和解释的条件。阻力是在“通不过”中照面的，它是“要通过”的妨碍。而随着这一要通过，某种欲望和意志汲汲以求的东西就已经展开了。汲汲以求的何所向在存在者状态上是不确定的。但在存在论上却不可忽视这种不确定性，更不可把它理解为无。向着某某的东西汲汲以求撞上阻力而且也只能够“撞”上阻力；而这个汲汲以求本身已经寓于因缘整体性。而因缘整体性的揭示则奠基于意蕴的指引整体的展开状态。在存在论上，只有依据世界的展开状态，才可能获得阻力经验，也就是说，才可能奋争着揭示阻碍者。阻碍状态描述出世内存在者的存在。阻力经验实际上只规定着世内照面的存在者的揭示广度和揭示方向。并非这二者的总和才刚导致世界的开展，它们的总和倒是以世界的开展作为前提的。“阻”和“对” 在其存在论的可能性中是由展开的在世来承担的。

211 而且，阻力也不是在自行“出现”的欲望和意志中被经验到的。欲望和意志都显示为烦的变式，只有〔具有烦〕这种方式的存在者才能撞上阻碍者这种世内存在者。所以，若用阻碍来规定实在，则还有两重值得注意之处：一方面，这种规定只涉及到实在的种种性质之一；另一方面，阻碍必须以已经展开的世界为前提。阻力描述出“外部世界”，在这里，“外部世界”的意思是世内存在者，而决不是世界。“对实在的意识”本身就是在世的一种方式。一切“外部世界问题”都必然回到在世这一生存论基本现象上来。

如果用“cogito sum”〔我思我在〕来作生存论此在分析工作的出发点，那么，不仅须要把它倒转过来，而且还需重新对它的内涵作出存在论现象上的证实。于是，首位的命题是：“sum”其意义是：我在一世界中。作为这样的存在者，“我在”向着种种不同行为（cogitationes〔思虑〕）的存在可能性之中，这种行为就是寓于世内存在的存在者的种种存在方式，而笛卡尔却说：cogitationes是现成

的，在这些cogitationes之中有一个我，这个我作为无世界的rescogitans〔思执〕也是共同现成的。

C. 实在与烦

实在作为一个存在论名称同世内存在者联在一起。如果用它来标识世内在者的一般存在方式，那么，上手性和现成性就都是作为实在的模式来起作用的。但若就其流传下来的含义使用这个词，那它指的就是纯粹的物之现成性那种意义上的存在。然而并非一切现成性皆是物之现成性。"包容着"我们的"自然"固然是世内存在者，但"自然"既不指手头东西的存在之方式，也不指"自然物性"那种方式上的现成东西的存在方式。无论人们一向如何解释"自然"的这种存在，反正世内存在者的一切存在模式在存在论上都植根于世界之为世界，从而也就是植根于在世现象。我们由此看到：在世内存在者的诸种存在模式中，实在并不具有优先地位；这种存在方式更不能从存在论上适当地标画出世界和此在这一类东西。

依照存在论基础上的联系顺序，依照可能的范畴上的阐述和生存论上的阐述的顺序，实在指归于烦这种现象。不过，实在在存在论上植根于此在的存在，却并不意味着：唯当此在存在着，实在的东西才能是它就其自身所是的东西。 212

当然，只有当此在存在，也就是说，只有当存在之领悟在存在者状态上的可能性存在，才"有"① 存在。当此在不存在的时候，那

① 在一九四七年发表的"关于人道主义的信"中，海德格尔指出，这里是有意使用了"es gibt"（有）这一短语，文应当从字面上读为"它给予"。（在德文中，"es gibt"作为一个短语使用时，意为"有"、"存在"。但短语中的动词"gibt"在德语日常用法中的意思则为"给"。——中译注）。在那封信里，海德格尔写道：这里的"它"就是存在本身，而"给"则指明了存在的本质，这本质"给出"并将其真理"授予"。另外，用"es gibt"这一术语还可避免出现"Sein ist"（存在在）的用法，因为"ist"这个词只适用于存在者而不适于存在本身。——英译注

时，“独立性”也就不“在”，“自在”也就不“在”。那时，诸如此类的东西就既不是可领会的，也不是不可领会的。那时，世内存在者就既不是可揭示的，也不能蔽而不露。那时就既不能说存在者存在，也不能说存在者不存在。现在——只要当存在之领悟在，并因而对现成性的领悟在——当然可以说：那时存在者还得继续存在下去。上文指明了存在（而非存在者）依赖于存在之领悟，这就是说，指明了实在（而非实在的东西）依赖于烦。这种依赖关系保障了对此在的进一步分析，使它能避免那种循实在观念为线索的此在之阐释，这种阐释是非批判的，却又一而再再而三地涌现出来。只有循存在论上业经有效阐释过的生存论状态制订方向，才能够保证在“意识”，“生命”的实际分析过程中，我们不会把实在的任何一种意义当作基础，即使这种意义是无伤宏旨的。

人的实质（体）是生存。我们曾借这一命题表达出了：不能由实在和实体性来理解具有此在的存在方式的存在者。把生存论状态阐释为烦，把烦同实在加以划分，这却不意味着生存论分析工作的终结；这只不过是把盘根错节的成堆问题变为实在的问题及其可能的模式问题，变为这些变式的意义问题。这样才能更醒目地浮现出来：唯当存在之领悟在，存在者作为存在者才是可通达的；唯当存在者是具有此在的存在方式的存在者，存在之领悟作为存在者才是可能的。

第四十四节　此在、展开状态和真理

哲学自古把真理与存在相提并论。巴门尼德首次揭示了存在者的存在，这一揭示把存在同听取着存在的领会“同一”起来：τὸ τὸ γὰρ αὖτὸ νοεῖν εστυυ τε κdi εἶναι①。亚里士多德在他的关于 ἀρχάι〔原理〕② 的发现史的纲要中强调说：在他之前的哲

213

人是由“实事本身”所引导而不得不进行追问的：αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καί συνηνάγκασε ζητεῖν.③他还用这样的话来标识这一事实：ἀναγκαζόμενος δ᾽, ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις：④ 他〔巴门尼德〕不得不追随那个依其自身显示出来的东西。在另一处他又说道：ὑπ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι,⑤他们为“真理”本身所迫而进行研究。亚里士多德把这种研究活动称为：φιλοσοφεῖν περί τῆς ἀληθείας:⑥ 关于“真理”的“哲学活动”有时也称为：ἀποφαίεσθαι περί τῆς ἀληθείας:⑦ 鉴于“真理”并在“真理”范围之内展示给人看。哲学本身被规定为ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας⑧“真理”的科学。然而同时哲学又被标画为 επιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν:⑨考察存在者之为存在者的科学，也就是说，就存在者的存在来考察存在者的科学。

这里所谓“关于‘真理’的研究”或“真理”的科学意味着什么？在这种研究中，“真理”是在认识理论或判断理论上的意义上成为课题的吗？显然不是；因为“真理”所意味的和“事情”、“自己显示着的东西”是一样的东西。如果“真理”这个词是用来指“存在者”和“存在”的术语，那么这个词究竟意味着什么呢？

如果真理的确源始地同存在联系着，那么，真理现象就进入了

---

① 第尔斯(Diels)辑《残篇·3》——原注
这里所引希腊文，作者按照自己的理解译出，与传统译法有异。下面引文也常有此种情况。——中译注

② 《形而上学》A。——原注

③ 同上书 984a18 以下。——原注

④ 同上书 986b31。——原注

⑤ 同上书 984b10。——原注

⑥ 同上书 983b2，参见 988a20。——原注

⑦ 同上书a 1，993b17。——原注

⑧ 同上书 993b20。——原注

⑨ 同上书Γ 1，1003a21。——原注

基础存在论的问题范围之内。这样的话，真理现象岂不是一定已经在准备性的基础分析即此在的分析中露面了吗？“真理”同此在、同此在的存在者状态上的规定性（我们称之为存在之领悟）有何种存在者状态暨存在论上的联系？能够从存在之领悟中指出为什么存在必然同真理为伍、而真理又必然同存在为伍的根据来吗？

这些问题是回避不开的。因为事实上存在就同真理“为伍”，所以在前文所分析的课题中也已经出现真理现象了，虽则我们还没有明确使用真理这个名称。为了更尖锐地提出存在的问题，现214在该明确地界定真理现象并把包含于其中的问题确定下来。这一工作并非只是把前文分解开来的东西统揽到一处。我们的探索又新发端绪。

本节的分析将从传统的真理概念着手，并试着剖明它的存在论基础(a)。从存在论基础来看，真理的源始现象就映入了眼帘；而从真理的源始现象出发，就不难指出传统真理概念的缘起了(b)。这部探索将据明，真理的“本质”这问题必然也包含有真理的存在方式问题。在进行这一工作的同时，“有真理”这句话的存在论意义、“我们必须以‘有’真理为前提”这一必然性的方式也就得到澄清(c)。

A. 传统的真理概念及其存在论基础

对于真理本质的传统看法和关于真理的首次定义的意见，可以用三个命题描述出来。1.真理的“处所”是陈述(判断)。2.真理的本质在于判断同它的对象相“符合”。3.亚里士多德这位逻辑之父既把判断认作是真理的源始处所，又率先把真理定义为“符合”。

这里的目的不是写一部真理概念史——它只能在存在论史的基础上写出来。我们将用标明其特征的方式提到一些众所周知的东西，以引出我们的分析讨论。

亚里士多德说：παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα①；灵魂的"体验"即 νοματα（"表象"）是物的肖似。这一命题决不是作为真理本质的明确意义提出来的，不过后来关于真理的本质形成了 adaequatio intellectus et rei〔知与物的肖似〕这一会式，亚里士多德的命题遂成为始作俑者。托马斯·阿奎那②为这个定义引证了阿维森那〔Avicenna〕，而阿维森那则是从伊萨克·伊斯来利〔Isaak Israelis〕的《定义书》（十世纪）中继承这一定义的。阿奎那也把 correspondcwtia〔相应〕和convenientia〔协调〕这两个术语用于 adaequatio〔肖似〕。

十九世纪新康德派的认识论常常把这种真理定义标识为一种方法上落后幼稚的实在论，宣称这一定义同康德"哥白尼式转折"中的任何提法都是无法相容的。但这种说法忽视了布伦塔诺〔Breatauo〕已经让我们注意到的事情——康德也确信这一真理概念，而且确信到他甚至不加讨论就把它提了出来："人们以为能够用以迫逻辑学家于穷境的那个古老而著名的问题就是：真理是什么？对真理的名词解释，即把真理解释为是认识同它的对象的符合，在这里是被公认的和被设定的……"②

215

"设若真理在于认识同它的对象相符合，则这个对象一定因而同其它对象有别。因为认识若不同那个它与之相关的对象相符合，那么即令它包含着对其他对象可能有效的东西，这种认识仍是假的"。③在先验辩证论的导言中，康德说道："真理或假象并不在被直观的对象里面，而是在被思维的对象的判断里面。"④

把真理标画为"符合"〔adaequatio ὁμοίωσις〕是十分普遍而

① 《解释篇》I，16a，b。——原注

② 《纯粹理性批判》第二版第82页。——原注

③ 同上书第83页。——原注

④ 同上书第350页。——原注

又空洞的。但若这种标画不受关于认识（却是这个认识带着那个别具一格的谓语）的五花八门的阐释之累而始终一贯，它就会有某种道理。现在我们来追问这种“关系”的基础。在 adaequatio intelectus et rei〔知与物的肖似〕这一关系整体中，暗中一道设定了什么东西？这个被一道设定的东西本身有何种存在论的性质？

符合这个术语究竟意指什么？某某东西与某某东西相符合，具有某某东西同某某东西有关系的形式。一切符合都是关系，因而真理也是一种关系。但并非一切关系都是符合。一个符号指向被指示的东西。这种指是一种关系，但不是符号同被指示的东西的符合。而且，显然并非一切符合都意味着在真理定义中确定下来的那类 convenientia〔协调〕。六这个数目同十六减十相符合。这些数目相符合，它们就“多少”这一方面而言是相同的。相同是符合的一种方式。符合具有“就某方面而言”这一类结构。在adaequatio〔肖似〕中，相关的东西在哪方面符合呢？在澄清“真理关系”的时候必须连同注意到关系诸环节的特性。Intellectus〔知〕和res〔物〕在哪方面符合？按照它们的存在方式和本质内涵，它们竟能提供出它们能够借以相符合的某种方面来吗？如果因为它们二者原非同类，不能相同，那么二者（intellec tus与res）也许相似？然而据说认识应当如事情所是的那样把它“给”出来呀。“符合”具有“如……那样”的关系性质。这种关系能够以什么方式成为 intellectus 与res 之间的关系？这种问题摆明了：为了把真理结构弄清楚，仅仅把这个关系整体设为前提是不够的；我们必须回过头来追问这个关系整体，直问到承担着这一整体本身的存在联系之中。

为此我们要不要就主客体关系铺开“认识论”问题的讨论？也许我们的分析可以局限于阐释一下“内在的真理意识”，因此也就可以停留在主体的“范围之内”？按照一般意见，真是知识的真。而知识就是判断。就判断而言，必须把判断活动这种实在的心理

过程和判断之所云这种**观念上的**内容加以区分。就后者而言可以说它是“真的”。实在的心理过程则现成在着，或不现成在着。因此，是观念上的判断内容处于符合关系中。这种符合关系于是就涉及到观念上的判断内容和判断**所及**的东西即实在的物之间的联系。符合本身按照其存在方式是实在的还是观念上的？抑或既非实在又非观念上的？**应该怎样从存在论上把握观念上的存在者和实在的现成存在者之间的关系？**确实有这种关系。在实际的判断活动中，不仅在判断内容和实在的客体之间，而且在观念上的内容和实在的判断过程之间都有这种关系。而在后面这种情况下，这种关系显然更“内在”了？

也许不该追问实在的东西和观念上的东西之间的关系〔μέθεξις〕的存在论意义？然而据说**实有**这种关系。存在论上的实有说的是什么？

究竟是什么东西妨碍了这个问题的合理性？两千多年来这个问题不曾进展分毫，这是偶然的吗？是不是在着手之初就已经扭曲了这个问题，在存在论上未加澄清地分割实在的东西和观念的东西之际就已经扭曲了这个问题？ 217

如果我们着眼于判断之所云所从出的“现实的”判断活动，实在的过程和观念上的内容的分割竟全无道理吗？认识和判断的现实不是分裂成两种存在的方式和两个“层次”吗？把这两种东西拼合在一起不是从不涉及认识的存在方式吗？虽然心理主义自己也没有从存在论上对所思所从出的思维的存在方式加以澄清，甚至它还没有认识到这一存在方式是个问题，但它拒不接受这种分割。它在这点上不是对的吗？

退回到判断过程和判断内容的区分，并不能把关于 adaequatio（肖似）的存在方式问题的讨论推向前进。但它摆明了：认识本身的存在方式的解释已经无法避免。为此所必须的分析同时也不

得不试着把真理现象一道收入眼帘，因为真理现象被标画为认识的特征，而在认识的活动中，真理什么时候从现象上突出出来？当认识证明自己为真的认识时，自我证明保证了认识的真理性。从而，符合关系就一定得在现象上同证明活动联系起来才能映入眼帘。

我们设想一个人背对墙说出一个真的陈述："墙上的像挂歪了"。这一陈述是这样来证明自己的——那个说出陈述的人转身知觉到斜挂在墙上的像。这一证明证明了什么？陈述的证实的意义是什么？我们是否断定了"知识"或"所认识的东西"同墙上的物有某种符合？先要在现象上恰当地阐释"所认识的东西"这个词说的是什么，然后才能回答是或否。如果说出陈述的人进行判断之际不是知觉着这张像而是"仅仅表象着"这张像，那他是同什么发生关系呢？用"表象"吗？当然不是——如果表象在这里意味着表像活动这样一种心理过程的话。他也不是在"所表象的东西"的意义上同表象发生关系——假如所表象的东西意指墙上的实在之物的"〔意〕像"的话。"仅仅表象着"说出陈述按照其最本己的意义倒不如说是同墙上的实在的像发生关系。指的就是这张实在的像，别无其他。任何阐释，只要它主张于仅仅表象着说出命题之际还有什么别的东西被意指着，那它就歪曲了陈述说出的那种东西的现象实情。说出陈述就是向着以存在者方式存在着的物本身的一种存在。而什么东西由知觉得到证明？那就是：陈述中曾指的东西，即是存在者本身。如此而已。证实涉及的是：说出陈述这种向陈述之所云的存在是存在者的展示；这种说出陈述的存在揭示了它向之而在的存在者。陈述在揭示着，这一点得到证明。所以，在进行证明的时候，认识始终同存在者本身相关。证实仿佛就在这个存在者本身上面发生。意指的存在者如它于其自身所是的那样显示出来，这就是说，它在它的自我同一性中存在着，一如它在陈述中所展示、

所揭示的那样存在着。表象并不被比较，既不在表象之间进行比较，也不在表象同实在物的关系中进行比较。证明涉及的不是认识和对象的符合，更不是心理的东西同物理的东西的符合，然而也不是“意识内容”相互之间的符合。证明涉及的只是存在者本身的被揭示的存在，只是那个“如何”被揭示的存在者。被揭示状态的证实在于：陈述之所云，即存在者本身，作为同一个东西显示出来。证实意味着：存在者在自我同一性中显示[①]。证实是依据存在者的显示进行的。这种情况之所以可能，只因为说出陈述并自我证实着的认识活动就其存在论意义而言乃是向着实在的存在者本身的揭示着的存在。

一陈述是真的，这意味着：它就存在者本身揭示存在者。它在存在者的被揭示状态中说出存在者、展示存在者、“让人看见”(ἀπόφανσις)存在者。陈述的“真在”(真理)必须被理解为揭示着的存在。所以，如果符合的意义是一个存在者(主体)对另一个存在者(客体)的肖似，那么，真理就根本没有认识和对象之间相符合那样一种结构。 219

从存在论上来说，作为“揭示着的”那个“是真(真在)”又只有根据在世才是可能的。我们曾借在世这种现象来认识此在的基本机制。在世现象也是真理的源始现象的基础。我们现在应当对真理现象进行更深入的研究。

---

① 关于“验证”作为证明的观念，参见胡塞尔《逻辑研究》第二版第二卷，第二部分第六研究。关于“明证与真理”，见同上书第三十六节——第三十九节，第115页以下。关于现象学的真理论的通常描述，集中在《逻辑研究》批判性的绪论中。这里的描述与鲍尔查诺(Bolzanos)的命题理论相关。各种实证的现象学解释与鲍尔查诺的理论根本不同，人们对这些解释往往不屑一顾。在现象学的研究之外唯一积极地接受上述这些研究的人是欧·拉斯克(E.Lask)。他的“哲学的逻辑”(一九一一年)受到了“第六研究”的强烈影响，而“判断理论”(一九一二年)则受到了上述研究中关于“明证与真理”章节的影响。——原注

B. 真理的源始现象和传统真理概念的缘起

“是真”(真理)等于说“是进行揭示的”。但这岂不是一个极其任意的真理定义吗?也许,用这样激烈的办法来规定真理概念能把符合这一观念从真理概念中清除出去。但以这种可疑的收益为代价岂不一定是把“优良的”老传统葬送了吗?古代哲学的最老传统源始地感到了某种东西,且以一种前现象学的方式就对这种东西有所领会,而我们的貌似任意的定义不过是对这种东西进行必要的阐释罢了。λὸγος〔说,逻各斯〕这种ἀπὸφανσις〔让人看〕的“是真”乃是一种 εποφαίνεσθαι〔揭示〕方式的 ἀληθενειν〔真在〕:把存在者从晦蔽状态中取出来而让人在其无蔽状态(揭示状态)中来看。在前面的几段引文中,亚里士多德把 ἀλήθεια〔真理〕同 πρᾶγμα〔事情〕、φαινὸμενα〔现象〕相提并论,这个 ἀλήθεια 就意味着“事情本身”,意味着自身显现的东西,意味着这样那样得到了揭示的存在着。赫拉克利特残篇是明确讨论 λόγος 的最古老的哲学训导,在一段残篇①中,我们所说的真理现象始终是在被揭示状态(晦蔽状态)的意义上出现的。这是偶然的吗?他把无所领会的人同 λὸγος、同说 λόγος 和领会 λόγος 的人加以对照。λὸλ-ος是 φραζων όκως ἔχει〔逻各斯道出存在者如何行事〕。但是对于无所领会的人,其所行之事却λανθανει〔停留在晦蔽状态中〕,ἐπιλνόανονται〔他们遗忘〕,这就是说,对于他们,其所行之事又沉回晦蔽状态中去了。所以,ἀ-ληθεια,即无蔽状态属于 λογος。用“真理”这个词来翻译ἀλήθεια,尤其从理论上对这个词进行概念规定,就会遮蔽希腊人先于哲学而领会到的东西的意义,希腊人在使用 αλήθεια 这一术语的时候,是“不言自明地”把那种东西作

① 参见第尔斯《前苏格拉底残篇》赫拉克利特,残篇1。——原注

为基础的。

我们在引用这类证据的时候，须谨防益发陷入文字玄谈。不 220 过，保护此在借以道出自身的那些最基本词汇的力量，免受平庸的理解之害，这归根到底就是哲学的事业。因为平庸的理解把这些词汇敉平不为可理解的东西，而这种不可理解的状态复又作为伪问题的源泉发生作用。

前文[①]对 λογος 和 ἀληθεια 所作的阐释似乎是教条式的，现在，这些阐释得到了现象上的证明。我们提出的真理“定义”并非摆脱传统，倒是把传统源始地据为己有；如果我们能成功地证明基于源始的真理现象的理论不得不倒向符合这种观念，以及这种演变是如何发生的，我们的成果就更加完满了。而且，把真理“定义”为揭示状态和揭示着的存在，这也并不是单纯的字面解释。我们本来就习惯于把此在的某些行为称为“真的行为”，上述定义就出自此在的这些“真的行为”的分析。真在这种揭示着的存在是此在的一种存在方式。使这种揭示活动本身成为可能的东西，必然应当在一种更源始的意义上被称为“真的”。揭示活动本身的生存论存在论基础首先指出了最源始的真理现象。

揭示活动是在世的一种存在方式，寻视着的烦忙或甚至逗留着观望的烦忙都揭示着世内存在者。世内存在者成为被揭示的东西，只在第二位意义上它才是“真的”。原本就“真”的，亦即进行揭示的，乃是此在。第二位意义上的真说的不是进行揭示的存在（揭示），而是被揭示的存在（被揭示状态）。

前面对世界之所以为世界的分析及对世内存在者的分析曾指出：世内存在者的揭示状态奠基于世界的展开状态。而展开状态是此在的基本方式，此在以这种方式是它的此。展开状态是由现

① 参见本书第32页以下。——原注

身、领会和言谈来规定的。它同样源始地涉及世界、在之中和自身。烦的结构是先行于自身的——已经在一世界中的——作为寓于世内存在者的存在。烦的这种结构包含着此在的展开状态于自身。随着这种展开状态并通过这种展开状态才有被揭示状态；所以只有通过此在的展开状态才能达到最源始的真理现象。前文就此的生存论建构方面①和此的日常的存在方面②指示出来的东西，涉及的恰恰就是它的展开状态，只要此在作为展开的此在开展着、揭示着，那么，它本质上就是"真的"。此在"在真理中"。这一命题具有存在论意义。它不是说：在存在者状态上，此在一向或有那么一次被引进了"全真境界"；而是说：此在的最本己的存在的展开状态属于它的生存论机制。

221

我们且记住前文的讨论所取得的成果。下面诸项规定将把"此在在真理中"这一原理的全部生存论意义表达出来。

1. 此在的生存论机制从本质上包含有一般展开状态。展开状态包括着存在的结构整体；这个结构整体通过烦的现象成为鲜明可见的。烦不仅包含着在世的存在，而且也包含有寓于世内存在者的存在。世内存在者的揭示状态同此在的存在以及此在的展开状态是同样源始的。

2. 此在的存在机制包含有被抛状态；被抛状态是此在的展开状态的构成环节。在被抛状态中暴露出这样的情况：此在——作为我的此在和这个此在——一向已在某一世界中，一向已寓于某些世内存在者的某一范围。展开状态从本质上乃是实际的展开状态。

3. 此在的存在机制中包含有筹划，即向此在的能在开展的存在。此在作为有所领会的此在既可以从"世界"和他人方面来领会

① 参见本书第134页以下。——原注

② 参见本书第166页以下。——原注

自己，也可以从自己的最本己的能在方面来领会自己。后一种可能性又是说，此在在最本己的能在中并作为最本己的能在把它自己对它自己开展出来。这一本真的展开状态指出了本真存在状态模式中的最源始的真理现象。在最源始亦即最本真的展开状态乃是生存的真理。此在在这种展开状态中，能够作为能在来存在。只有同此在的本真状态联系起来，存在的真理才能获得生存论存在论上的规定性。

4. 此在的存在机制包含有沉沦。此在当下和通常失落于它的“世界”。领会作为向着存在的可能性的筹划，改道而向“世界”方 222 面去了。消散于常人之中意味着公共意见占统治地位。闲谈、好奇，两可使被揭示的东西和展开的东西处于伪装状态和封闭状态的样式之中。向着存在者的存在未被拔除，然而却断了根。存在者并非完全晦蔽着，恰恰是：存在者虽被揭示同时又被伪装，存在者虽呈现，却是以假象的模式呈现。从前被揭示了的东西，同样又沉回伪装状态和晦蔽状态中。因为此在从本质上沉沦着，所以，依照此在的存在机制，此在在“不真”中。“不真”这个名称正如“沉沦”这个词一样，在这里是就其存在论意义来用的。当我们在生存论分析中使用这个名称的时候，应当远避任何存在者状态上的否定的“估计”。此在的实际状态中包含有封闭状态和遮蔽状态。就其完整的生存论存在论意义来说，“此在在真理中”这一命题同样原始地也是说，“此在在不真中”。不过，只因为此在是展开的，它才也是封闭的，只因为世内存在者一向已随着此在是揭开的，这类存在者作为可能的世内照面的东西才是遮蔽的(晦蔽的)或伪装的。

因而，从本质上说，此在为了明确占有即使已经揭示的东西，就不得不反对假象和伪装，并一再重新确保揭示状态。从来没有任何新揭示是在完全的晦蔽状态的基础上进行的，一切新揭示都以假象样式中的揭示状态为出发点。存在者看上去好象如此这

般，这就是说：存在者已经以某种方式揭开了，然而还伪装着。

真理(揭示状态)总要从存在者那里争而后得。存在者从晦蔽状态上被揪出来。实际的揭示状态总仿佛是一种劫夺。希腊人在就真理的本质道出他们自己时，用的是一个剥夺性质的词〔ἀ-λήθεια (去蔽)〕，这是偶然的吗？当此在如此这般地道出自己之际，不是有一种对它自身的源始的存在领悟宣示出来了吗？——哪怕这种存在领悟只是以前存在论的方式领会到："在不真中"造就了"在世界之中"的一个本质规定。

引导巴门尼德的真理女神把他带到两条道路前面，一条是揭示之路，一条是晦蔽之路。这不过意味着此在一向已在真理和不真

223 中罢了。揭示之路是借 κρίνενόγω〔以概念方式加以区别〕达到的，也就是借有所领会地区别这两条道路并决定为自己选择其中的一条达到的。①

在世是由"真理"和"不真"来规定的；这一命题的生存论存在论条件在于此在的那种我们标识为被抛的筹划的存在机制。这一存在机制是烦的一个构成环节。

真理现象的生存论存在论阐释得出如下命题：1. 在最源始的意义上，真理乃是此在的展开状态，而此在的展开状态中包含有世内存在者的揭示状态。2. 此在同样源始地在真理和不真中。

在真理现象的传统阐释的地平线之内，若要充分洞见上述命题，就必须先行指明，1. 被理解为符合的真理，通过某种特定变异来自于展开状态；2. 展开状态的存在方式本身使展开状态的衍生变式首先映入眼帘并指导着对真理结构的理论解释。

---

① 克·莱茵哈尔特第一次把握与解决了巴门尼德诗篇中两个部分的关联这一古老的问题，(参见他的"巴门尼德与希腊哲学的历史"(一九一六年)。)尽管他还没有明确地证明ἀληθεύειν和δόξα(意见)两者关联的存在论上的基础以及这种关联的必然性。——原注

陈述及其结构即句法上的"作为"奠基于解释及其结构即诠释学上的"作为"，并进而奠基于领会即此在的展开状态。人们把真理看作是陈述的特殊规定性，而陈述又有那样的衍生(谱系)，这样，作为陈述的真理的根系就反回来伸到领会的展开状态那里了。①我们不停留于指出作为陈述的真理的渊源，我们现在还必须明确地指出符合现象的谱系。

寓于世内的存在者的存在，即烦忙活动，是揭示着的。此在的展开状态则从本质上包含有言谈。②此在道出自身——这个自身是揭示着的向着存在者的存在。此在在陈述中道出自身——这个 224 自身是关于被揭示的存在者的自身。陈述就存在者"如何"被揭示把存在者传达出来。听取传达的此在于听取之际把自己带进向着所谈的存在者的有所揭示的存在。道出的陈述在它的何所道中包含着存在者的揭示状态。这一揭示状态保存在道出的东西中。被道出的东西仿佛成了一种世内上手的东西，可以接受下来，可以传说下去。由于揭示状态得到保存，上手的道出的东西本身就同存在者(它一向是关于这个存在者的陈述)具有某种联系。揭示状态一向是某某东西的揭示状态。即使在人云亦云之际，那个人云亦云的此在亦进入了某种对所谈的存在者本身的存在。不过这个此在免于重新进行源始揭示，它也自认为它免于重新进行源始揭示。

此在无须乎借"原初"经验，把自己带到存在者面前，但尽管如此它却仍然在某种向着存在者的存在中。在大多数情况下，人们不是借亲身揭示来占有被揭示状态的，而是通过对人云的道听途说占有它的。消散于人云之中是常人的存在方式。道出来的东西本身把向陈述所揭示的存在者的存在这回事接了过来。然而，若要明确地就存在者的揭示状态占有存在者，那么我们就得说：应当

① 参见本书第三十三节第154页以下，"陈述——解释的衍变样式"。——原注

② 参见本书第三十四节第160页以下。——原注

证明陈述是起揭示作用的陈述。但道出的陈述是一个上手的东西，而且，作为保存被揭示状态的东西，它本来就同被揭示的存在者具有某种联系。那么，要证明陈述是起揭示作用的存在就等于说：证明保存着被揭示状态的陈述同存在者有联系。陈述是上手的东西。陈述作为揭示着的陈述同存在者有联系，这个存在者是世内的上手东西或现成东西。这种联系本身也表现得像是现成联系。但这种联系在于：保存在陈述中的被揭示状态是某某东西的被揭示状态。判断"包含着对诸对象有效的东西"（康德语）。这种联系被旋扭到现成东西之间的某种关系上面，于是，这种联系本身获得了现成性质。某某东西的被揭示状态变成了现成的一致性，即道出的陈述这一现成东西对所谈的存在者这一现成东西的现成一致。只要我们还只把这种一致性看成现成东西之间的关系，也就是说，只要我们不加区别地把这些关系项的存在方式领会为仅仅现成的东西，那么，那种联系就表现为两个现成东西的现成符合。

225 陈述一旦道出，存在者的被揭示状态就进入了世内存在者的存在方式。而只要在这一被揭示状态（**作为某某东西的揭示状态**）中贯彻着一种同现成东西的联系，那么，被揭示状态（真理）本身也就成为现成东西〔intellectus 和 res〕之间的一种现成关系。

被揭示状态是奠基于此在的展开状态的生存论现象。这种生存论现象现在变成了现成的属性，尽管它还包含着联系性质于自身。它作为现成属性折裂为一种现成关系。展开状态和对被揭示的存在者的揭示着的存在这一意义上的真理变成了世内现成存在者之间的符合这一意义上的真理。我们以此指出了传统真理概念的存在论谱系。

然而，按照生存论存在论的根系联系的顺序来说是最后的东西，在实际存在者状态上却被当作最先最近的。但若就其必然性

来看，这一实际情形复又奠基于此在本身的存在方式。在消散于烦忙活动之际，此在从世内照面的存在者方面来领会自己。被揭示状态虽然从属于揭示活动，但它首先从世内存在者方面摆在道出的东西里面。不仅真理是作为现成的东西来照面，而且一般的存在领悟也首先把一切存在者都领会为现成的东西。最初对从存在者状态上首先来照面的"真理"所作的存在论的思考，把 λόδος〔说〕领会为 λόσος τινός〔关于某某东西的说，某某东西的被揭示状态〕。但这种思考却把现象尽可能地按其现成性阐释为现成的东西。〔这就出现了这样的问题：〕真理的这种存在方式与真理的这种切近照面的结构是不是源始的？然而，因为人们已经把现成性同一般的存在的意义等同起来，上述问题就根本不可能获得生命。首先占据了统治地位，而且至今尚未从原则上明确克服的那种此在的存在之领悟本身遮盖了真理的源始现象。

不过，我们也不应当忽视下述情况：虽然是希腊人最先把这种切近的存在之领悟形成为科学，最先给这种存在之领悟以统治地位，但那时候，对真理的源始领会还是活生生的，即使这种领会是前存在论的领会。这种领会所主张的东西，甚至同希腊存在论造成的遮蔽正相反对——至少亚里士多德就是这样。①

亚里士多德从不曾捍卫过"真理的源始'处所'是判断"，这样一个命题，他倒毋宁说：λόγος 是此在的存在方式，这种方式可能是揭示着的，也可能是遮蔽着的。这种双重的可能性是 λόγος 的真在的与众不同之处——λόγος 是那种也能够进行遮蔽的行为。因为亚里士多德从不曾主张刚才提到的那个命题，所以他也从不至于把 λόγος 这种真理概念"扩展"到纯粹 νοεῖν〔直观〕上面。源始的揭示活动才是αισθησις〔知觉〕的真理，即"观念"的看的"真理"。只因为 νοήσις〔直观活动〕原本揭示着，λόγος 才可能作为διανοεῖν

226

① 参见《尼可马可伦理学》第二章，《形而上学》H第十章。——原注

〔思维〕而具有揭示功能。

不仅为"判断是真理的本来'处所'"这一论题而引证亚里士多德是错误的，而且这一论题就内容来说也误解了真理结构。并非陈述是真理的本来"处所"；相反，陈述作为占有揭示状态的方式，作为在世的方式，乃奠基于此在的揭示活动或其展开状态。最源始的"真理"是陈述的"处所"。陈述可能是真的或假的（揭示着的或蒙蔽着的）；最源始的"真理"即是这种可能性的存在论条件。

如果我们从最源始的意义上来领会真理，那么真理属于此在的基本机制。这个名称意味着一种生存论环节。然而，这样一来，我们也就把下述问题的答案先行标识出来了，这些问题就是：真理的存在方式是什么？如果我们必须以"有真理"为前提，那么，在什么意义上这种前提是必须的呢？

C. 真理的存在方式及真理被设为前提

此在由展开状态加以规定，从而，此在本质上在真理中。展开状态是此在的一种本质的存在方式。唯当此在存在，才"有"真理。唯当此在存在，存在者才是被揭示被展开的。唯当此在存在，牛顿定律、矛盾律才在，无论什么真理才在。此在根本不存在之前，任何真理都不曾在，此在根本不存在之后，任何真理都将不在，因为那时真理就不能作为展开状态或揭示活动或被揭示状态来在。在牛顿定律被揭示之前，他们不是"真的"。但不能由此推论说，在存在者状态上不再可能有被揭示状态的时候，牛顿定律就变成假的了。这种"限制"也并不意味着减少"真理"的真在。

227

在牛顿之前，牛顿定律既不是真的也不是假的；这并不意味着：这些定律有所揭示地指出来的存在者以前不曾在。这些定律通过牛顿成为真的；凭借这些定律，自在的存在者对于此在成为可通达的。存在者一旦得到揭示，它恰恰就显示为它从前已曾是的

存在者，如此这般进行揭示，即是“真理”的存在方式。

除非成功地证明了此在曾永生永世地存在并将永生永世地存在，否则就不能充分证明有“永恒真理”。只要这一证明尚付阙如，“有永恒真理”这一原理就仍然是一种空幻的主张，得不到足够的合法性来使哲学家们共同“信仰”它。

真理本质上就具有此在式的存在方式，由于这种存在方式，一切真理都同此在的存在相关联。这种关联刚好意味着一切真理都是“主观的”吗？若把“主观的”阐释为“任主体之意的”，那真理当然不是主观的。因为就揭示活动的最本己的意义而言，它是把陈述这回事从“主观”的任意那里取走，而把揭示着的此在带到存在者本身前面来。只因为“真理”作为揭示乃是此在的一种存在方式，才可能把真理从此在的任意那里取走。真理的“普遍有效性”也仅仅植根于此在能够揭示和开放自在的存在者这一情况。只有这样，这个自在的存在者才能把关于它的一切可能陈述亦即关于它的一切可能展示系于一处。从存在者状态上来说，真理只可能在“主体”中，并随着“主体”的存在一道浮沉。如果我们正确地领会了真理，上述情况对真理会有丝毫损害吗？

从生存论上理解了真理的存在方式，也就可以领会真理之被设为前提的意义了。我们为什么必须把“有真理”设为前提？什么叫“设为前提”？“必须”和“我们”意指什么？“有真理”说的是什么？“我们”之所以把真理设为前提，乃因为以此在的存在方式存在着的“我们”在“真理中”。我们把真理设为前提，这并不是把它当作某种在我们“之外”和“之上”的东西，仿佛我们除其它种种“价值”外还对这种东西有所作为。并非我们把“真理”设为前提，倒是唯有真理才从存在论上使我们能够把某种东西设为前提，使我们能够设定着前提来存在。只有真理才使设定前提这类事情成为可能。 228

"设定前提"说的是什么？说的是把某种东西领会为另一存在者的存在之根据。这就是在存在者的存在之联系中领会存在者。这种领会只有在展开状态的基础上才是可能的；也就是说，只有根据此在的揭示着的存在才是可能的。于是，把"真理"设为前提指的就是把"真理"领会为此在为其故而存在的东西。但烦这一存在机制包含有这样的情况：此在一向已先行于自身。此在是为最本已的能在而在的存在者。展开状态和揭示活动本质上属于此在的存在和能在。而此在是在世的存在。事关此在的是它的能在世，其中也就有寻视着揭示世内存在者的烦忙活动。最源始的"设为前提"在于烦这一此在的存在机制，在于先行于自身的存在。因为这种设自身为前提属于此在的存在，所以，"我们"必须把由展开状态规定的"我们"也设为前提。另外还有非此在式的存在者；但此在的存在所固有的这一"设定前提"无关乎非此在式的存在者，而只关乎此在本身。被设为前提的真理和人们用以规定真理之在的"有"，都具有此在本身的存在方式和存在意义。我们必须"造出"真理前提，因为它随着"我们"的存在已经是"造好的"。

我们必须把真理设为前提。作为此在的展开状态，真理必须在，一如作为总是我的此在和这个此在，此在本身必须在。这些都属于此在从本质上被抛入世界这一状态。此在作为此在本身何时可曾自由决定过或有朝一日将能决定：它愿意进入"此在"，或它不愿意进入"此在"？"本来"就根本不可能洞见到为什么存在者会是被揭示的，为什么真理和此在必须存在。怀疑论否认"真理"的存在和真理的可认识性；它通常提出的反驳都停留在半道上。这种反驳的形式上的论据无非是指出：只要进行判断就已经把真理设为前提了。这就暗示着："真理"属于陈述，指示就其意义而言是一种揭示。但是在这里仍然没有澄清：为什么事情必然这样？陈述和真理的这种必然联系的存在论根据何在？同样，真理的存在方

式、设定前提这一活动的意义、以及这种活动的存在论基础（这一存在论基础植根于此在本身）的意义，所 有这些本身还都晦莫如深，况且，怀疑论的反驳也没有看到，只要此在存在，即使没有任何人在进行判断，真理也已经被设为前提了。 229

一个怀疑论者是无法反驳的，一如真理的存在是无法“证明”的。如果真有否认真理的怀疑论者存在，那也就无须乎反驳他。只要他在，只要他在这个存在中对自己有所领会，他就在自杀的绝望中抹掉了此在，从而必抹掉了真理。因为此在本身先就不可能获得证明，所以也就不可能来证明真理的必然性。就象无法证明有“永恒真理”一样，也无法证明曾“有”过任何一个“实际的”怀疑论者——不管怀疑论者都反驳些什么，归根到底他是相信“有”怀疑论者的。当人们尝试用形式辩证法进攻“怀疑论”的时候，大概十分天真，还不知道还疑论相信这一点。

所以，人们在提出真理的存在问题和把真理设为前提的必然性问题的时候，就象在提出认识的本质问题时一样，其实一着手就假设了一个“理想主体”。这种作法的或言明或未言明的动机在于这样一种要求：哲学的课题是“先天性”〔Aprori〕，而不是“经验事实”本身。这个要求有些道理，不过还需先奠定它的存在论基础。再则，假设一个“理想主体”就满足了这一要求吗？这个理想主体不是一个用幻想加以理想化的主体吗？这样一个主体概念不会恰恰把那个仅仅是“事实上的”主体的先天性，亦即此在的先天性，交臂失之吗？实际主体或此在同样源始地在真理和不真中；这一规定性不属于实际主体或此在的先天性吗？

一个“纯我”的观念和一种“一般意识”的观念远不包含有“现实的”主观性的先天性；所以这些观念跳过了此在的实际状态与存在机制的诸种存在论性质，或这些观念根本不曾看见它们。假设一个理想化的主体并不保证此在具有基于事实的先天状态〔Apri-

oritat〕，一如驳回"一般意识"也并不意味着否定先天性。

主张"永恒真理"，把此在的基于现象的"理想性"同一个理想化的绝对主体混为一谈，这些都是哲学问题内的长久以来仍未彻底肃清的基督教神学残余。

230 真理的存在源始地同此在相联系。只因为此在是由展开状态规定的，也就是说，由领会规定的，存在这样的东西才能被领会，存在之领悟才是可能的。

唯当真理在，才"有"存在——而非才有"存在者"。而唯当此在在，真理才在。存在和真理同样源始地"在"。存在"在"，这意味着什么？存在同一切存在者的区别究竟在哪里？只有先澄清了存在的意义和存在之领悟的全部范围，才可能具体地问及上面的问题。研究存在之为存在这门科学的概念中包含有什么，以及它的可能性和它的变形中包含有什么，也只有等澄清了存在的意义和存在之领悟的全部范围才能得到源始的分析。划出了这一研究及其真理的界限，也就可以从存在论上规定揭示存在者的那种研究及其真理了。

存在的意义问题的答案尚付阙如。我们对此在所作的基本分析到现在为止为最终解决这一问题作了哪些准备工作？通过烦这种现象的分析，那个于其存在中包含有存在之领悟这种东西的存在者的存在机制得到了澄清。这样一来，我们也就划出了此在的存在的界限，以区别于其他种种存在样式，如上手状态、现成状态、实在性等等。后面这些模式所标画的是非此在式的存在者。我们把领会活动本身弄清楚了，于是也就保障了对存在的阐释之领会过程和解释过程在方法上的透视状态。

如果我们已经凭借烦达到了此在的源始的存在机制，那么我们也就一定能够在这一基础上把包含在烦中的存在之领悟变成概念，也就是说，一定能够在这一基础上界说存在的意义。然而，随

着烦这种现象展开的是此在的最源始的生存论存在论机制吗？烦这种现象所包含的形形色色结构能不能给出实际此在的存在的最源始的整体性？至今的探索究竟可曾把此在作为一个整体收入眼帘？

231

第二第

此在与时间性

第四十五节　准备性的此在基础分析的结果以及源始地从生存论上阐述这一存在者的任务

通过准备性的此在分析我们获得了什么？我们在寻求什么？我们找到了这一作为课题的存在者的基本机制即在世，而在世的诸本质结构则集中在展开状态中。这一结构整体的整体性绽露自身为烦。此在的存在包纳在烦中。对此在之存在的分析以生存①为线索，它以被先行掌握的方式被规定为此在的本质。作为形式上的提示，生存这一名称等于说：此在作为为存在本身而存在的有所领会的能在来存在，这一存在者就是以这种方式作为存在者的，而我自已向来就是这种存在者。把烦这一现象整理出来，就使我们获得一种眼光，得以洞见生存的具体状况，这就是说，洞见生存和此在的实际性和沉沦的源始联络。

我们所寻求的是追问一般存在的意义这个问题的答案，首先是彻底解答这一一切存在论的基本问题的可能性。然而，把借以理解一般存在这样的东西的境域开放出来，也就是把一般存在之领悟的可能性加以澄清，而存在之领悟本身就属于我们称之为此

① 参见本书第九节第41页以下。——原注

在的这种存在者的机制①。不过，既然存在之领悟属于这种此在的存在，所以只有从这种存在者的存在着眼把这种存在者源始地就其本身阐释清楚，才可能彻底把存在之领悟作为这种存在者的本质存在环节加以澄清。

我们从存在论上把此在的特征标画为烦，由此就可以说对这一存在者作出了源始阐释吗？应当根据什么标准来估价此在的生存论分析具有源始性或不具有源始性？某种存在论阐释的源始性究竟说的是什么？

存在论探索是解释的一种可能的方式；解释则曾被标识为对某种领会上整理和占有。②一切解释都有其先行具有，先行视见和先行掌握。我们把这些“前提”的整体称为诠释学处境。如果解释作为阐释而成为一项明确的研究任务，那么就需要从有待开展的“对象”的基本经历方面并即在这基本经历之中先行澄清和保障这些“前提”的整体。存在论的阐释应当就存在者所特有的存在机制来剖析这种存在者；从而它就能通过一种首先从现象上进行标画其特征的方式把作为课题的存在者带入先行具有之中，而此后的一切分析步骤就都是按照这种先行具有进行的。但这些步骤同时也需要通过对有关存在者的存在方式所可能具有的先行视见而得到引导。先行具有和先行视见于是也就先行标识出（先行掌握）了一切存在结构得以升入其中的概念方式。 232

但源始的存在论阐释还不仅要求一种与现象相适配的得到保障的诠释学处境，它还必须明确地落实：它是否已把作为课题的存在者的整体带入了先行具有之中。同样，对这种存在者的存在所作的最初的先行标识是不够的，哪怕这种先行标识是以现象为根

---

① 参见本书第六节第19页以下；第二十一节第95页以下；第四十三节第201页以下。——原注

② 参见本书第三十二节第148页以下。——原注

据的。毋宁说，对存在的先行视见必须从有所归属的、可能的结构环节的统一着眼来同这种存在者照面。只有这时，才可能以现象上得到保障的方式来提出和回答：整体存在者的存在整体性之统一的意义问题。

这种诠释学处境将使基础存在论所要求的源始性获得保障。我们曾作出的此在生存论分析是从这样一种诠释学处境中生长出来的吗？我们所获得的结果是：此在之存在即烦。从这一结果能够连续前进到这一结构整体的源始统一的问题吗？

关于到此为止一直引导着我们的存在论处理的先行视见，情况何如？我们曾把生存规定为以它的存在本身为本旨的有所领会的能在。而能在作为向来是我的能在，对本真状态或非本真状态以及对这两种状态的无差别样式，乃是自由的①。前此的阐释从平均日常状态入手，只限于分析无差别的或非本真的生存活动。虽说这条道路能够到达也一定已经到达了生存的生存论状态的具体规定，但对生存机制的存在论特征标画仍不免带有本质的缺陷。生存等于说能在——面其中也有本真的能在。只要本真能在的生存论结构没有被吸收到生存观念中来，引导着某种生存论阐释的先见就缺欠源始性。

233

关于前此的诠释学处境的先行具有，情况何如？生存论分析曾经何时以及如何担保过：它从日常生活入手就已把整个此在，即把这一存在者自“始”至“终”的状况追入了给定课题的现象学的眼帘？我们曾主张烦就是此在机制的结构整体的整体性②。然而我们不曾在阐释之初就放弃了把此在作为整体收入眼帘的可能性吗？日常生活却恰恰是生与死“之间”的存在。如果生存规定着此在之在而生存的本质则是由能在参与组建起来的，那么，只要此在

---

① 参见本书第九节第41页以下。——原注

② 参见本书第四十一节第191页以下。——原注

生存，此在就必定以能在的方式向来尚不是某种东西。由生存构成其本质的存在者本质上就对抗着把它作为整体存在者的可能性。不仅诠释学处境不担保我们前此已经“有”（Habe）这个整体存在者；乃至还可以发生疑问：这个整体存在者的“有”是否能被达到？源始的对此在存在论上的阐释是不是一定会失败，——就因为作为课题的存在者本身的存在方式而失败？

有一点已经无可否认了：前此的此在生存论分析不能声称自己具备源始性。在先有之中曾经一直有的只是此在的非本真存在和作为不完整此在的存在。此在之存在的阐释，作为解答存在论基本问题的基础，若应成为源始的，就必须首要地把此在之存在所可能具有的本真性与整体性从生存论上带到明处。

于是就出现一项任务：把此在作为整体置于先有之中。这却意味着：首先还得把这一存在者的能整体存在当作问题提出来。只要此在存在，在此在中就有某种它所能是、所将是的东西悬欠着。而“终结”本身就属这一悬欠。在世的“终结”就是死亡。这一 234 属于能在也就是说属于生存的终结界定着、规定着此在的向来就可能的整体性。只有获得了一种在存在论上足够充分的死亡概念，也就是说，生存论的死亡概念，才可能把此在在死亡中的“向终结存在”从而也就是这一存在者的整体存在收入对可能的整体存在的讨论。但按照此在的方式，死亡只在一种生存状态上的向死亡存在之中才存在。这一存在的生存论结构表明自身为能整体存在的存在论机制。整体的生存着的此在从而可以被带入生存论的先行具有。但此在也能本真地整体生存吗？如果不从本真的生存活动着眼，那又该怎样来规定生存的本真性呢？我们从何处来取进作这种规定的标准呢？如果不能从存在者状态上把此在的这种本真生存的可能性与方式强加到此在头上而且也不能从存在论上来杜撰这种可能性与方式的话，那么显然须得是此在本身在

它的存在中把它们提供出来。良知提供出某种本真能在的证明。良知这一此在现象象死亡一样要求一种本然的生存论上的阐释。这一阐释使我们明见到此在的本真能在就在"愿有良知"之中。但这种生存状态上的可能性按照其存在的意义却倾向于通过向死亡存在而获得生存状态上的明确性。

既经展示了此在的一种本**真的能整体存在**，生存论的分析工作就能落实此在的**源始**存在的机制。而本真的能整体存在同时却是作为烦的样式摆明的。这样一来，对此在的存在意义所进行的源始阐释也就保障能得到现象上足够充分的基地了。

但此在源始的存在论上的生存论状态的根据乃是**时间性**。只有从时间性出发，烦这种此在之存在的区别勾连的结构整体性才能从生存论上得到理解。对此在的存在意义的阐释不能滞留于这一证明。这一存在者的生存论时间性分析需要具体验证。必须反过头来把先前获得的存在论上的此在诸结构向着它们的时间意义加以剖析。日常状态绽露为时间性的样式。既经这样重温了准备性的

235 此在基础分析，时间性现象本身却也变得更加透彻明晰了。于是从时间性方面就能理解到：为什么此在基于它的存在就是历史性的和能是历史性的，并且能**作为历史性的此在**造就历史学。

如果时间性构成了此在的源始的存在意义，而这一存在者却**为它的存在本身**而存在，那么烦就需用"时间"，并从而算计到了"时间"。此在的时间性造就了"计时"。在"计时"中所经历的"时间"是时间性的最切近的现象方面。从这一方面生长出日常流俗的时间领悟。这种时间领悟又发展成传统的时间概念。

时间被当作时间之内的状态，世内存在者就在这种"时间""之中"照面，阐明了这种"时间"的源始，也就公开出时间性的一种本质的到（其）时（机）的可能性。这样一来也就准备好了对时间性的一种更加源始的到（其）时（机）的领悟。在其中便奠定了对此在

之在具有组建作用的存在之领悟。在时间的境域中，对一般存在的意义所作的筹划可以得到完成。

从而，这一篇所包括的探索将依次经历以下诸阶段：此在之可能的整体存在与向死亡存在（第一章）；一种本真能在的此在式的见证与决断状态（第二章）；此在的本真的能整体存在与作为烦的存在论意义的时间性（第三章）；时间性与日常生活（第四章）；时间性与历史性（第五章）；时间性与作为流俗时间概念之源始的时间内状态（第六章）。①

第一章
此在之可能的整体存在与向死亡存在

第四十六节　从存在论上把捉和规定此在式的整体存在的表面上的不可能性

前面的此在分析所源出的诠释学处境不够充分；而那些不够充分的东西应被克服。鉴于必须获得整体此在的先行具有，就必得问一问：从根本上说能不能就这一存在者的整体存在通达这一 236 作为生存者的存在者。在此在本身的存在机制之中似乎就有一些重要的理由，说明上面所要求的先行给与是不可能的。

① 在十九世纪，索·克尔凯戈尔就把生存问题作为一个生存状态上的问题明确加以掌握并予以透彻地思考。但他对生存论问题的提法却十分生疏，乃至从存在论角度看来，他还完全处在黑格尔的以及黑格尔眼中的古代哲学的影响之下。所以，除了论畏这一概念的那篇论文之外，读他的"教诲"文章倒比读他的理论文章能从哲学上获得更多的收益。——原注

烦构成了此在的结构整体的整体性。但按照烦的存在论意义，这一存在者的可能的整体存在是同烦相矛盾的。烦的首要环节是"先行于自身"，这却等于说：此在为它自己之故而生存。"只要此在存在"，它直至其终都对它自己的能在有所作为。而且，即使当它虽还生存着，却不再有任何东西"在自己面前"时，当"它已了了帐"时，它的存在还是由"先行于其身"规定着的。例如，无望并不把此在从它的种种可能性那里扯开，无望倒只是向这诸种可能性存在的一种本己的样式。无所幻想，"对一切都作了准备的存在"也丝毫不少地包含着"先行于其身"。烦的这一结构环节无疑是说出了：在此在中始终有某种东西悬欠着①，这种东西作为此在本身的能在尚未成其为"现实"的。从而，在此在的基本机制的本质中有着一种持续的未封闭状态。不完整性意味着在能在那虽的悬欠。

然而，一旦此在全然不再有任何悬欠的东西在外，一旦此在以这种方式"生存"，那它也已经一起变成了"不再在此"。提尽存在的悬欠等于说消灭它的存在。只要此在作为存在者存在着，它就从不曾达到它的"整全"②。但若它赢获了这种整全，那这种赢利就成了在世的全然损失。那它作为存在者就不再能被经历。

此在不能作为存在者状态上的整体从存在者状态上被经历，从而也就不能在其整体存在中从存在论上被规定，之所以如此，其根据不在于认识能力的不完满。障碍就在这一存在者的存在方面。如果某种东西根本不能像某种自以为把握了此在的经验所声称的那样存在，这种东西原则上就摆脱了某种可经验性。但是，这样一来，要在此在身上读解出存在论上的存在整体性，岂不就始终是一

① 德语中，动词"ausstehen"和名词"Ausstand"通常用在"尚未到来的东西"；"借出的债务"；"银行的储蓄"上，本书译为"悬欠"。——中译注

② 作者这里区别使用了两个不同的概念："Gänze"和"Ganze"，前者译为"整全"，后者译为"整体"。——中译注

项无望的事业了吗?

"先行于自身"之为烦的本质结构环节是不可抹杀的。但我们由此推论出来的东西也那样确凿可信吗?我们不是以单纯形式的论证推论出把捉整体此在的不可能性的吗?或者说我们在根本上不是就已经完全有意无意地把此在假设为一种现成的东西,而在它之前又有一种尚未现成的东西持续地向前移动吗?我们的论证是以一种本然的生存论的意义来把握尚未存在与"先行"的吗?"终结"和"整体性"这种话在现象上曾用得适合于此在吗?我们在用"死亡"这个词的时候,它具有的是一种生物学含义还是生存论存在论含义,甚或还是一种无论如何总充分可靠地界说过的含义?我们事实上可曾穷尽了一切使此在在其整全中得而被通达的可能性吗? 237

我们先须回答上述这些问题,而不要急于将此在整体性问题当作是毫无价值的问题加以排除。此在整体性的问题既是一个追问某种可能的能整体存在的生存状态上的问题,又是一个追问"终结"与"整体性"的存在状况的生存论上的问题。这一问题包含着一种任务于自身即:积极地分析某种前此一直悬置未定的生存现象。处在这些考察中心的就是:从存在论上标画此在式的向终结存在,并获得一种生存论的死亡概念。与此相关的探讨将划分为下列方面:他人死亡的可经验性与把捉某种整体此在的可能性(第四十七节);悬欠、终结与整体性(第四十八节);生存论的死亡分析与对这种现象的种种可能阐释的界划(第四十九节);标画生存论存在论的死亡结构的工作(第五十节);向死亡存在与此在的日常生活(第五十一节);日常的向死亡存在与充分的生存论死亡概念(第五十二节);对本真的向死亡存在的生存论筹划(第五十三节)。

第四十七节　他人死亡的可经验性与把捉某种整体此在的可能性

此在在死亡中达到整全同时就是丧失了此之在。向不再此在的过渡恰恰使此在不可能去经验这种过渡，不可能把它当作经验过的过渡来加以领会。就每一个此在本身来说，这种事情当然可能对它始终秘而不宣。但他人的死亡却愈发触人心弦。从而，此在的某种了结“在客观上”是可以通达的。此在能够获得某种死亡经验，尤其是因为它本质上就共他人存在。死亡的这种“客观”给定性于是也必定使某种对此在整体性的存在论界说成为可能。

从此在之为杂然共在的存在方式中可以汲取一种答复，那就 238 是选取临终到头的他人此在作为此在整体性分析的替代课题。但这样一个近便的答复会引向预设的目标吗？

就连他人的此在随着他在死亡中达到的整全也成了不再此在，其意义是不再在世。死去不就等于说去世或丧失在世吗？但若从极端上加以领会，死人的不再在世却还是一种存在，其意义是照面的身体物还现成存在。在他人死去之际可以经验到一种引人注目的存在现象，这种现象可被规定为一个存在者从此在的（或生命的）存在方式转变为不再此在。此在这种存在者的**终结**就是现成事物这种存在者的**端始**。

但这样阐释从此在到只还现成存在的转变却错失了一种现象实情：仍然残留下来的存在者并非只提出一具身体，就连现成的尸体，从理论上来看，也还是病理解剖学家的可能对象，而他的领会倾向仍然是依循着生命观念的。这种只还现成的东西“多于”一件**无生命**的物质物件，而随这种无生命的物质物件而来照面的只是一个丧失了生命的**无生机者**。

即使这样把仍然遗留着的东西的特征描画一番也还不曾穷尽这一此在式现象的整个情形。

"死者"被从"遗族"那里扯开，但他与死人有别，是诸如丧礼、葬事、谒墓之类的"烦忙活动"的对象。而这又是因为他在他的存在方式中比起仅可为之烦忙的周围世内上到手头的用具"更多"。在有所哀悼思念地耽留于他之际，遗族共他同在，其样式是表示敬意的烦神。所以，也还不可把对死者的存在关联把握为寓于某种上手事物的烦忙存在。

在这种共死者同在之中，死者本身实际上不再在"此"。共在却始终意指在同一个世界上杂然共在。死者离弃了我们的"世界"，把它留在身后。而在这个世界上遗留下来的人还能够共他同在。

愈是适当地从现象上把握死者的不再此在，就愈清楚地显现出：这样共死者同在恰恰经历不到死者本真的临终到头。死亡诚然绽露为一种丧失，但却更甚于遗留下来的人经验到的那种丧失。在遭受损失之际，存在的损失却不能作为临终者所"遭受"的那一种存在的损失而得以通达。我们并不在本然的意义上经历他人的死亡过程，我们最多也总不过是"在傍"。 239

即使假定于在傍之际把他人的死亡过程"从心理上"自己了解清楚是可能的和可行的，以此意想出来的作为临终到头的去存在的方式，也绝没有被把捉住。问题在于追究临终者的死亡过程的存在论意义，追究他的存在的某种存在之可能性的存在论意义，而不在于追究共同此在的方式以及死者共遗留下来的人们的一同此在的方式。要把在他人那里经验到的死亡当作课题，用以代替存在在此者的分析与整体性的分析，这一提示既不能从存在者状态上也不能从存在论上提供出它自以为能够提供出的东西。

但是，把他人的死亡过程当作课题来替代此在封闭状态以及

整体性的存在论分析这样一种指示，首先是依栖在这样一种前提之上的：这一前提表明自己完全误解了此在的存在方式。这一前提在于这样一种意见：此在可以随随便便用其他此在来代替，所以在自己的此在身上始终经验不到的东西，可以靠陌生的此在通达。但这一前提当真是那么无根无据吗？

一个此在可以由另一个此在代理这样一种情况无可争辩地属于杂然相处的在世的存在可能性。在日常烦忙活动中经常不断地用到这种可代理的性质。无论要去什么地方，无论要作出什么业绩，在这烦忙切近所及的"周围世界"的范围中总是可以代理的。可以代理的在世方式形形色色、五花八门；它们不仅延及公众杂然相处的诸种无棱无角的样式，而且也同样涉及到局限在某些特定范围之内的、切合于职业，地位和年龄的烦忙可能性。但这类代理按其意义来说总是"在"某种事情上的和"缘"某种事情的代理，也就是说，总是在烦忙于某种事情之中的代理。但日常此在首先和通常惯于烦忙于什么，它就从这些事情方面来领会自身。人从事什么，"人就是"什么。如果从这种存在着眼，从寓于所烦忙的"世界"的日常杂然相处消融着眼，那么可代理性还不仅仅是可能的，它甚至就作为组建要素而属于杂然共处。在这里，这一个此在在某些限度内能够"是"甚至不得不"是"另一个此在。

如果有一种存在之可能性构成了此在的临终到头并且这种可能性本身就给与此在以此在的整全，如果问题的关键是代理这样一种可能性，那么上面所说的那种代理的可能性就完全无济于事了。任谁也不能从他人那里取走他的死。当然有人能够"为一个他人赴死"。但这却始终等于说："在某种确定的事业上"为他人牺牲自己。这种为他人死却绝不意味着以此可以把他人的死取走分毫。每一此在向来都必须自己接受自己的死。只要死亡"存在"，它依其本质就向来是我自己的死亡。死亡确乎意味着一种独特的存在之

可能性：在死亡中，关键完完全全就是向来是自己的此在的存在。死显现出：死亡在存在论上是由向来我属性与生存组建起来的。①死不是一个事件，而是一种须从生存论上加以领会的现象，这种现象的意义与众不同，还有待进一步予以界说。

但若"终结"作为死组建着此在的整体性，那么整全存在本身就必须被理解为向来是自己的此在的生存论现象。在"终结"中以及在由"终结"组建的此在整体存在中，本质上没有代理。前面提议过的那条出路忽视了这一生存论实情，因为它假借他人的死这一替补课题来进行整体性的分析。

于是，想从现象上适当地通达此在整体存在的尝试又一次失败了。但这些思考的结果却并不始终是消极的。它们是依循现象来制定方向的，即使作得还粗糙。死亡被提示为生存论现象。这一现象迫使探讨工作纯粹从生存论上依循向来本己的此在制定方向。要把死亡作为死加以分析，剩下的可能性只有：要么把这种现象带向纯生存论的概念，要么就放弃对这种现象的存在论领悟。

在对此在向不再此在亦即向不再在世的过渡标画其特征的时候，我们还曾显示出：必须把此在在死这个意义上的去世同某种仅仅具有生命的东西的"去世"区别开来。我们用"完结"这个术语来把握生物的终结。只有把此在式的终结同某种生命的终结区划开来②，才能看清上述区别。虽说也可以从生理学生物学角度来看待死，但exitus〔死〕这一医学概念却同完结这一概念不相涵盖。241

前此对从存在论上把握死亡的可能性的讨论同时就弄清楚了：具有其它存在方式（现成性或生命）的存在者的下层建筑会不知不觉地挤上前来，立刻就要惑乱对这一现象的阐释，甚至惑乱要适当提出这种现象的最初提法。进一步的分析只有这样来同这种

① 参见本书第九节，第41页以下。——原注

② 参见本书第十节，第45页以下。——原注

现象照面，那就是想办法从存在论上充分规定“终结”与“整体性”这一类组建性现象。

第四十八节　悬欠、终结与整体性

在这部探索的框架内，从存在论上对终结与整体性进行标画其特征的工作只能是初步的。要充分完成这一工作，所要求的不仅仅是提供出一般终结与一般整体性的形式结构，同时还须悉行解释这两种现象的种种可能的结构演变；这些演变分属于各个领域，这也就是说，它们是非形式化的、同各种确定的“包含事情的”存在者相关联并为这些存在者的存在所决定的。这后一项任务复又以充分确切地、积极地阐释了要求把存在者全体划分为各种领域的诸种存在方式为前提，而对这些存在方式的领悟却又要求已经澄清了的一般存在观念。要适当地完成对终结与整体性的存在论分析，这一任务不仅会由于课题的庞杂，而且也会由于一种原则性的困难而告失败——要胜任这一任务恰恰已必须把在这一探索中所寻求的东西(一般存在的意义)预先设定为已被找到和已经熟知的。

在终结与整体性的诸种“演变”中，下列考察的主要兴趣在于那些作为此在的存在论规定性而能引导对这一存在者的源始阐释的“演变”。当我们始终从此在的已经提供出来的生存论机制着眼时，我们必须试着断定那些首先挤上前来的终结概念与整体性概念在存在论上是如何不适合于此在，尽管这些概念在范畴上也颇不确定。排开这类概念的工作必然进一步发展为把这些概念积极地安排到它们特有的领域中去。这样一来，就其作为生存论环节的演化形式而对终结与整体性所进行的领悟就得到巩固，而这就保障了从存在论上阐释死亡的可能性。

242

然而，如果说此在的终结与整体性的分析跨度如此之大，这却

并不就是说应该沿演绎的途径来获得终结与整体性的概念。相反倒应得从此在本身获取它临终到头的生存论意义并显示这种"终结"如何能组建这一生存着的存在者的整体存在。

前面讨论死亡时所获得的东西可以用三个论题表达出来：1、只要此在存在，它就包含有一种它将是的"尚未"，即始终悬欠在外的东西。2、向来尚未到头的存在者的临终到头（以此在方式提尽悬欠）具有不再此在的性质。3、临终到头包括着一种对每一此在都全然不能代理的存在样式。

在此在身上存在着一种持续的"不完整性"，这种"不完整性"随着死亡告终，这是无可争辩的。但是，只要此在存在，这种"尚未"就"属于"此在，这一现象实情可得而被阐释为"悬欠"吗？我们就何种存在者而言悬欠？这个字眼意指虽然"属于"一个存在者但仍阙如的东西。悬欠（在外）作为阙如奠基在一种归属状态中。例如：在结算债务时还有待收取的的余额就悬欠在外。悬欠在外的东西还是不能使用的。勾销债务作为提尽悬欠意味着"收齐"，这就是说，余额相继到来，就好像借此把"尚未"填充起来，直至欠债的总额"齐拢"。所以，悬欠在外就意指：一齐关属的东西的尚未并拢，从存在论上来看，其中就有着有待集拢的片断的不上手状态。这些片断具有与已经上手的片断相同的存在方式，而已经上手的片断则并不由于收齐余额而改变它自己的存在方式。现有的不齐全可以通过积齐诸片断而勾销。有某种悬欠在外的东西的存在者具有上手事物的存在方式。我们把齐全与奠基于其中的不齐全的特征标画为总额。

不齐全就归属于齐全的这样一种样式。这种不齐全或作为悬欠的欠缺却绝不能从存在论上规定尚未。因为"尚未"作为可能的死亡属于此在，而这种存在者却根本不具有某种世内上手事物的存在方式。此在作为存在者"在其行程中"存在直至终"其行程"； 243

而从它本身方面随便以什么方式和在什么地方已经上到手头的东西则"陆续"拢集片断。此在这种存在者的齐全不能由这种"陆续"拢齐片断的办法组建起来。并非只有当此在的尚未已填满了此在才始齐全地存在；完全不是这样——到那时它恰恰不再存在了。此在恰恰总已经以这种方式生存：即它的尚未是属于它的。但有没有一种存在者——它如其所是那样存在着——同时有某种尚未归属于它而它却不必具有此在的存在方式呢？

例如，人们可以说：月亮不到盈满就总还有一角悬欠着。这种尚未随着复盖月亮的阴影消退而逐渐缩小。但这时月亮却总已作为整体而现成摆在那里。我们且不说即使在满月之际也不能被整体地把握；而且这里的尚未也绝不意味着相互归属的诸部分的尚未齐全存在，而只是涉及到以知觉方式进行的把捉。但属于此在的尚未却始终不仅仅是临时地、时而地对自己与他人的经验不可通达：此在根本就尚未"现实地""存在"。问题并非涉于对此在式的尚未的把捉，而是涉于这一尚未的可能的存在或不存在。此在必须生成为它尚未是的东西本身，这就是说，它必须是这种东西本身。因而，为了能够以参照的方式来规定尚未的此在式的存在，我们必须把在其存在方式中包含有生成的存在者考察一番。

例如，不成熟的果子渐趋成熟。在这种成熟过程中，果实尚未是的那种东西绝不是作为尚未现成的片断积拢到果实上来的。它自己把自己带向成熟，这种自己携带标画出它作为果实的存在特征。如果果实不从它本身方面趋向成熟，则一切可以附加上去的设想之事都无法消除这一存在者的不成熟。不成熟的这种尚未并非意指一种悬搁在外的它者，仿佛这个它者可以以对果实无所谓的方式依它和共它现成存在。不成熟这种尚未在果实特有的存在方式中意指着果实本身。尚未充盈的总额化为一种上手事物对欠缺的未上手的余额是"无所谓的"。严格说来它对之既不是无所谓

的也不是有所谓的。但不仅成熟之际的果实对不成熟这样一种它自己的它者不是无所谓的，而且它就在成熟中是这种不成熟。尚未已经被包括到果实的本己存在之中；这时它绝不是作为随随便便的规定性，而是作为组建因素。与此相当，只要此在存在，它也向已就是它的尚未。① 244

构成此在的"非整体性"的东西即是不断先行于自身。它不是一种总额上的齐全的悬欠，更不是指尚未成为可通达的。它是一种此在作为它所是的存在者向来就不得不是的尚未。但在把它同果实的不成熟相参照之时，虽也显示出某种相符之处，却又显示出本质的区别。重视这种区别，也就是认识到从前对终结与结束所说的话是多么不确定。

诚然，成熟过程这种果实特有的存在同此在一样，在某种尚待界说的意义上向来也已经是它的尚未；但若说在这一点上成熟过程作为尚未的存在方式(不成熟)从形式上看同此在相吻合时，却不能是意味着：即使从存在论上的终结结构着眼，成熟这种"终结"也同死亡这种"终结"是一回事。随着成熟，果实也就完成了。此在所达到的死亡竟也是这种意义上的完成吗？诚然，随着死亡，此在也就"完成了它的行程"。但它也必定随着死亡穷尽了它特有的种种可能性吗？不倒是它恰恰被取走了这些可能性吗？"未完成的"此在却也结束了。另一方面，此在也不见得要随着死亡才成熟，它满可能在终结之前就已越过成熟了。它多半就在半完成中结束了，要么就是在崩溃或疲竭中结束了。

---

① 整体与总数，即ὅλον和πᾶν，totum和Compositum之间的区别，自柏拉图和亚里士多德以来就早为人熟知。当然，已经包括在这一区分中的范畴演变系统尚不曾因此就得到认识和上升为概念。作为详尽分析问题所及的诸结构的开端，参见胡塞尔《逻辑研究》第Ⅱ卷，第三篇研究——论整体与部分的学说。——原注

结束不必等于说完成。问题变得更紧迫了：究竟须在何种意义上把死亡理解为此在的结束?

结束首先意味着停止，而其存在论的意义又各不相同。雨停了。它不再现成存在。路止了。这一结束并不使路消逝；而是这245一停止把路确定为这一条现成的路。所以，停止这种结束可以意味着，过渡到不现成状态，但也可以意味着：恰恰随着终结才是现成的。这后一种结束复又可以对一种未就绪的现成事物进行规定——一条正在修建的路中断了；但它也可以组建一件现成事物的“就绪”——随着最后一笔一幅画就绪了。

但就绪这种结束并非都包括在完成之中。反过来，凡要完成之事都必须达到它可能的就绪。完成是奠基于“就绪”的一种样式。而就绪本身则只可能是现成在手事物或当下上手事物的规定。

而在消失这一意义上的结束也还可能相应于存在者的存在方式发生变化。雨到头了，这是说，消失了；面包到头了，这是说用尽了，不再作为上手事物加以利用了。

结束的这些样式中没有一种可以恰当地标画作为此在之终结的死亡。如果在上述方式的结束意义上把死领会为到头，那么此在从而就被设为现成在手事物或上手事物了。在死亡中，此在并未完成，也非简简单单地消失，更不曾就绪或作为上手事物颇可资用。

正如只要此在存在，它倒始终就已经是它的尚未，它同样也总已经是它的终结。死亡所意指的结束意味着的不是此在的存在到头，而是这一存在者的一种向终结存在。死亡是一种此在刚一存在就承担起来的去存在的方式。“刚一降生，人就立刻老得足以去死。”①

结束作为向终结存在，必须要求从此在的存在方式来进行存

在论上的廓清。可以设想，"终结""之前"的尚未之可能生存着存在，也只有从对结束的生存论规定上才能得到了解。而且如果这一整体性不是由作为"终结"的死亡组建起来的话，那么"向终结存在"的生存论阐发就不可能提供出充分的基地来界说所谓的"此在的整体性"所可能具有的意义。

我们曾尝试从对尚未的澄清出发，经由对结束的特征标画而达到对此在式的整体性的领悟；这一尝试还不曾引至我们的目标。246 它只是从反面显示出：此在向来所是的那一尚未反对把自己作为悬欠来阐释。此在生存着就向之存在的那一终结还一直是不适当地由存在到头来规定的。但这种考察同时却已应弄清楚了：它的进程必须倒转过来。只有明确无误地依循此在存在的机制来制定方向，对所向的现象（尚未，存在、结束，整体性）的正面的特征描述才会成功。但这种明确无误却是靠反对各种歧途而从反面得到保障的；这就需要洞见在存在论上逆乎此在的种种终结结构与整体性结构都归属于何种领域。

对死亡及其终结性质的正面生存论分析的阐释则是以前此获得的此在基本机制即烦这种现象为基线来进行的。

第四十九节　生存论的死亡分析与对这一现象的其它种种可能阐释的界划

死亡的存在论阐释的明确无误首先应当通过下述作法来巩固，明确地意识到什么是这种阐释不能追问的。在什么方面它期

① 见《波希米亚的耕夫》，由爱·伯恩特(A.Bernt)与克·布尔达赫(K. Burdach)编辑出版。（从中世纪到宗教改革：德国教化史研究；由克·布尔达赫编辑出版；第Ⅲ卷，第Ⅱ部分）一九一七年，第二十章第46页。——原注。

待答复与指示只能是徒劳无益的。

死亡在最广的意义上是一种生命现象。生命必须被领会为包含有一种在世的存在方式。这种存在方式只有靠褫夺性地依循此在制订方向才能在存在论上确定下来。连此在也可以仅仅被当作生命加以考察。对从生物学生理学上提出问题的角度来说，此在就退到我们识认为动植物界的那一存在领域之中。在这片园地中，我们可以通过存在者状态上的确认而获得关于植物、动物与人的生命持续的资料与数据，可以认识生命持续，繁殖与生长之间的联系。能够研究死亡的“种类”：死亡发生的原因，“机制”与方式①。

这种生物学生理学的死亡研究是以某种存在论问题的提法为根据的。仍然要问的是：死亡的存在论本质如何从生命的存在论本质得到规定。存在者状态上的死亡探讨在某种方式中总已对经此有所取舍了。对生命和死亡的或多或少澄清了的先行概念在这类探讨中发挥着作用。须得借助此在的存在论把这些先行概念标画出来。此在的存在论列于生命的存在论之先；而在此在存在论之内，死亡的生存论分析则又列于此在基本机制的特征标画之后。我们曾把有生命的东西的结束标为完结。此在也“有”其同任何有生命的东西一样的生理上的死亡；虽然这种死亡不是在存在者状态上与其源始存在方式相绝缘的，倒是由这种存在方式参与规定的；此在也能够结束而不是本真地死，但作为此在，它也不是简简单单地就完结了。只要是这样，我们就把这种中间现象标识为亡故。而死则作为此在借以向其死亡存在的存在方式的名称。因此

① 关于这一问题，艾·科舍尔特(E. Korschelt)所著的《生命的持续、变化和死亡》(一九二四年第三版)中有详尽的描述。尤其应当注意此书所附的丰富的书目，见第414页以下。——原注

就得说：此在从不完结。但此在只有在死的时候，才能够亡故。如果死亡的生存论阐释的基本方向已经得到保障，那么医学生物学上对亡故的研究会获得一些在存在论上也颇有意义的成果。甚或即使就医学而论，疾病与死亡也必须从根本上被理解为生存论现象？

死亡的生存论阐释先于一切生物学和生命存在论。而且它也才刚奠定了一切对死亡的传记学、历史学、人种学和心理学研究的基石。"死"的"类型学"标画出"体验"亡故的状况与方式；而这种"类型学"也已经把死亡概念设为前提。再则，"死亡过程"的心理学与其说提供了死本身的消息，倒不如说是提供了"垂死者"的"生"的消息。这只是一种反像，反映出此在在死时甚或在本真地死时不必寓于对实际亡故的体验，也不必在这种体验之中。同样，在原始人那里，在他们以魔术与偶像崇拜对待死亡的态度中，对死亡的看法首先照亮的也是此在之领悟；而对此在之领悟的阐释则已需要某种生存论分析与相应的死亡概念。

另一方面，向终结存在的存在论分析也绝不预先掌握对待死亡的生存状态上的态度。如果说死亡被规定为此在的亦即在世的"终结"，这却绝不是从存在者状态上决定了"死后"是否还能有一种不同的、或更高级或更低级的存在，以及此在是否"继续活着"甚或是否是"持存的"、"不朽的"。这并不从存在者状态上决定"彼岸"及其可能性，一如这并不决定"此岸"，仿佛应得预先设置对死亡的态度的规范与规则以资"教化"似的。不过，我们的死亡分析只是就死亡这种现象作为每一个此在的存在可能性悬浮到此在之中的情况来阐释这种现象的；就这一点而论，这种死亡分析纯然保持其为"此岸的"。也只有理解了死亡的整个存在论本质，才能够有方法上的保障把死后是什么这个问题问得有意义、有道理。这样一个问题究竟是否可以表述为一个理论问题，在这里还悬而未决。 248

此岸的、存在论的死亡阐释先于任何一种存在者状态上的彼岸的思辩。

在死亡的生存论分析领域之外的，最后还有一种能够的“死亡的形而上学”为名加以讨论的东西。死亡如何以及何时“来到世间”的；死亡作为存在者全体的折磨与苦难能够以及应当具有何种“意义”？诸如此类的问题必须设定的前提不仅有对死亡的存在性质的领悟，而且大而言之还有存在者全体的存在论，特殊言之还有折磨以及一般否定性的存在论澄清。

从方法上说，生存论的死亡分析位于死亡的生物学问题、心理学问题、神正论问题与神学问题之先。从存在者状态上说，这种分析的结果把一切存在论特征标画工作所特有的形式性与空洞无物显示出来了，但这却不可使人盲而无视这一现象的丰富错综的结构。因为可能存在以本己的方式属于此在的存在方式，所以本来就不能把此在作为现成事物来通达；如果说一般情况已经如此，那么就更不可期望能够简简单单地读解出死亡的存在论结构，因为死亡是此在的一种特具一格的可能性。

另一方面，这一分析也不能胶着于某种偶然及随便设想出来的死亡观念，而只有先行从存在论上标识出“终结”借以悬浮到此在的平均日常状态之中的存在方式，才能驱开那种任性。为此需要使从前整理出来的日常状态结构充分现形。在生存论的死亡分析中会连带听到生存状态上的向死亡存在的可能性，这种情况原基于一切存在论探索的本质。所以生存论的概念规定就必须愈加突出地不与生存状态上的情形结伴同行；事涉死亡则尤其如249 此，因为此在的可能性质依借死亡而最为鲜明地绽露出来。生存论问题的提法唯以整理出此在向终结存在的存在论结构为标的。①

第五十节　标画生存论存在论的死亡结构的工作

对悬欠、终结与整体性的诸种考察曾得出结论：必须从此在的基本机制来阐释死亡之为向终结存在的现象。只有这样才能弄清楚：按照此在的存在结构，在此在之中一种由向终结存在组建起来的整体存在在何种程度上是可能的。我们曾把烦视作此在的基本机制。这个词的存在论含义曾在下述"定义"中表达出来：先行于自身的——已经在（世界）之中的——作为寓于（世内）来照面的存在者的存在。② 以此就表达出了此在之存在的诸种基础性质：在先行于自身中，生存；在已经在某某之中的存在中，实际性；在寓于某某的存在中，沉沦。苟若死亡在某种别具一格的意义上属于此在之 250

---

① 在基督教神学人类学关于"生"的解释中，从圣·保罗（Paulus）直到卡尔文的"来生的沉思"（meditatio futurae vitae）就已经多次涉及死亡问题。威廉·狄尔泰哲学的真正目标是建立某种"生"的存在论，可他却不能忽视"生"和"死"之间的关联。"……归根结底，从生到死，这一关联最深刻而普遍地规定了我们此在的感受，这是因为那由死而来的生存的界限，对于我们对生的理解和评价，总是具有决定性的意义。"《体验和诗》第二版第211页。

新近，格·齐梅尔（G.Simmel）也明确地用"死"的现象来定义"生"，不过，他却没能清晰地区分出生物学的、存在者状态上的和存在论的、生存论状态上的这样两种对问题的提法。参见他的《生命观：四篇形而上学的章节》一九一八年版第99页—第152页。

关于上述的问题，还可特别参照卡·雅斯贝尔斯《世界观的心理学》一九二五年第三版，第229页以下，特别是第259页—第270页。雅斯贝尔斯把死视为引向他所提出的"边缘境状"现象的导索，而这一"边缘境状"的基本意义超然于一切"态度"与"世界图象"的类型学之上。

卢德·盎格尔（Rud·Unger）受到了威·狄尔泰的激发，这表现在他的著作《赫尔德，诺瓦里斯和克莱斯特对从狂飚突进运动到浪漫主义的诗歌和思想中关于死亡问题进展的研究》一九二二年出版。卢德·盎格尔在他的报告"作为问题史的文学史，关于精神历史的综合问题，特别是与威·狄尔泰的关系"（魁里希堡科学家协会论文集，人文科学类，第一节第一部，一九二四年出版）中说到了他所以提出这一问题的基本考虑。盎格尔清楚了看出了为"生的问题"奠定了更为彻底的基础的现象学研究的意义。参见同上书第17页以下。——原注

② 参见本书第四十一节第192页。——原注

存在，它(或向终结存在)就必须从这些性质得到规定。

首先须得以标画的方式弄清楚此在的生存，实际性与沉沦如何借死亡现象绽露出来。

在悬欠的意义上阐释在此存在者的尚未，而且还是它最极端的尚未，这是不适当的；我们曾拒斥过这种不适当的阐释，因为它包含着存在论上的一种倒错，把此在弄成了一种现成事物，存在到头在生存论上等于说：向终结存在。最极端的尚未具有此在对之有所作为的那种东西的性质。终结悬临于此在。死亡不是尚未现成的东西，不是减缩到极小值的最后悬欠，它毋宁说是一种悬临〔Bevorstand〕。

然而，有很多东西可能悬临在世的此在，悬临的性质本身还没有标出死亡的与众不同之处。相反，连这种阐释也还会容易使人推想，须得在悬临于前的、于周围世界照面的事件的意义上来领会死亡。例如，悬临于前的可能是一场暴雨，是房舍的改建，是一位朋友的到来，因此就可能是现成在手的存在者、上手存在者或共同在此的存在者，但悬临于前的死亡并不具有这种方式的存在。

悬临于此在之前的却也可能象某一次旅行，某一次与他人的辩争，某一次放弃此在本身所能是的东西：放弃自己的、奠基在其他人同在之中的存在可能性。

死亡是此在本身向来不得不承担下来的存在可能性。随着死亡，此在本身在其最本己的能在中悬临于自身之前。此在在这种可能性中完完全全以它的在世为本旨。此在的死亡是不再能此在的可能性。当此在作为这种可能性悬临于它自身之前时，它就被充分地指引向它最本己的能在了。在如此悬临于自身之际，此在之中对其他此在的一切关联都解除了。这种最本己的无所关联的可能性同时就是最极端的可能性。此在这种能在超不过死亡这种可能性。死亡是完完全全的此在之不可能的可能性。于是死亡绽

露为最本己的、无所关联的、超不过的可能性。作为这种可能性，死亡是一种与众不同的悬临。这种与众不同的悬临在生存论上的可能性根据于：此在本质上对它自身是展开的，而其展开的方式则是先行于自身。烦这一结构环节在向死亡存在中有其最源始的具体化：我们把终结的特征标画为此在的与众不同的可能性；从现象上看，向终结存在作为这种与众不同的可能性存在就变得更清楚可见了。 251

这种最本己的、无所关联的与超不过的可能性却不是此在事后偶然地在它的存在过程中产生出来的。只要此在生存着，它就已经被抛入了这种可能性。它委托给了它的死亡而死亡因此属于在世；对此，此在首先和通常没有明确的知更没有理论的知。在畏这种现身情态中，①被抛进死亡的状态对它绽露得更源始更中切些，在死亡之前畏就是在最本己的、无所关联的和超不过的能在"之前"畏。这样一种畏的何所面临的就是在世本身。畏的何所因则完完全全是此在的能在，不可把畏死与对亡故的怕搅在一起。畏死不是个别人的一种随便和偶然的"软弱"情绪，而是此在的基本现身情态，它展开了此在作为被抛向其终结的存在而生存的情况。这样看来，生存论的死这一概念之为被抛向最本己的、无所关联的和超不过的能在的存在这种情况就变得清清楚楚了。同时也就最鲜明地把这一概念与纯粹的消失、而且也与单纯的完结、最终还与对亡故的"体验"界划开来。

向终结存在不是通过也不是作为时而浮现出来的某种态度才产生的；它本质地属于此在在现身情态中这样那样绽露出来的被抛状态。实际上向来在此在之中占统治地位的对这种最本己的向终结存在的"知"或"无知"仅仅表达出了在生存上能够以种种不同

① 参见本书第四十节第184页以下。——原注

的方式保持在这种向之存在的情形。实际上有许多人首先和通常不知死亡，这并不可充作证据来说明向死亡存在并非"普遍地"属于此在；它作为证据只能说明：此在首先和通常以在死亡之前逃避的方式掩蔽着最本己的向死亡存在。只要此在生存着，它就实际上死着，但首先和通常是以沉沦的方式死着。因为实际的生存活动并不仅仅一般地和无所谓地是一种被抛的能在世，而总也已经是消融于烦忙所及的"世界"。在这种沉沦着寓于某某的存在中，从茫然失其所在的状态中逃避出来的情形来报到了，而现在这就是说：在最本己的向死亡存在之前逃避。生存、实际性、沉沦标画着向终结存在的特征，因此对生存论的死亡概念具有组建作用。死，就其存在论的可能性着眼，奠基在烦之中。

252

但若向死亡存在源始地本质地属于此在之存在，那么它必定在日常生活中也可以展示出来——虽然首先是以非本真的方式。又假使向终结存在应为此在在生存状态上的整体存在提供一种生存论上的可能性，那么其中就会有对下面这个论题的现象上的验证：烦是此在整体结构的整体性的存在论名称，但要从现象上充分辩护这一命题，把烦与向死亡存在之间的联系标画出来还不够。首先须得在此在的最切近的具体化之中，即在此在的日常生活中，使这种联系映入眼帘。

第五十一节　向死亡存在与此在的日常生活

对日常平均的向死亡存在的整理工作是依循以前获得的日常状态诸结构制定方向的。在向死亡存在中此在对它本身之为一种别具一格的能在有所作为。日常状态的自己却是常人，①它是在

① 参见本书第二十七节第126页以下。——原注

公众的被解释状态中组建起来的，而公众的被解释状态又是在闲谈中道出自身的。据此，闲谈就必定会公开出日常此在以何种方式向自己解释其向死亡存在。构成解释基础的向来都是一种领会——总也现身着的亦即具有情绪的领会。所以就必得问一问：在常人的闲谈中现身的领会如何展开了向死亡存在？常人如何领会着而对此在的这种最本己的、无所关联的、超不过的可能性有所作为？何种现身情态向常人开展出委托给死亡的情形？其开展的方式如何？

日常杂然共处的公众意见把死亡"识认"作不断摆到眼前的事件，即"死亡事件"。这个或那个亲近的人或疏远的人"死了"。每日每时都有不相识的人们"死着"。"死亡"作为熟知的、世内摆到眼前的事件来照面。作为这样一种事件，死亡保持在那种用以描述日常照面者特征的不触目状态中。[①] 常人对这类事件也已经备好了一种解释。对此道出的话以及多半是有所保留的"躲躲闪闪"的话都象是说：人终有一死，但自己当下还没碰上。 253

对"有人死了"的分析将明确无误地暴露出日常向死亡存在的存在方式。在这类话里面，死亡被领会为某种不确定的东西，最主要的是这种东西必定要从某个所在来到，但当下对某一个自己尚未现成，因此也还不构成威胁。"有人死了"散播着一种意见，仿佛是死亡碰上常人。公众的死亡解释说，"有人死了"；因为每一个他人与自己都可以借这种说法使自己信服：不恰恰是我；因为这个常人乃是无此人。"死"被敉平为一种摆到眼前的事件，它虽然碰上此在，但并不本己地归属于任何人。如果说两可向来为闲谈所固有，那它也为对死亡的这种言谈所固有。死本质上不可代理地是我的死，然而被扭曲为摆到公众眼前的、对常人照面的事件

① 参见本书第十六节第72页以下。——原注

了。在上面这类言谈中死亡被说成是不断摆到眼前的“偶然事件”。这种言谈把它充作是总已“现实的”东西而掩藏了它的可能性质并从而一起掩藏了隶属于它的无所相关性和不可超过性这两个环节。从此在的别具一格的、隶属于其最本己的自己的能在着眼，此在随着这样一种两可就把自己放到了在常人中失去自己的地位上。而常人则为此首肯并增加了向自己掩藏其最本己的向死亡存在的诱惑。①

有所掩藏而在死亡面前闪避，这种情形顽强地统治着日常生活，乃至在杂然共在中“最亲近的人们”恰恰还经常劝“临终者”相信他将逃脱死亡，不久将重返他所烦忙的世界的安定的日常生活。这种“烦神”帮着他更充分地掩藏他的最本己的，无所关联的存在可能性，想通过这种办法把他带回此在。常人就以这种方式为提供对死亡的持续的安定而烦忙。这种安定作用其实却不只对“临终者”有效，而且同样对“安慰者”有效。甚至在亡故的情况下，公众意见还要不让这种事件打扰它为之烦忙的无忧无烦，还要求其安定。人们屡见不鲜地在他人之死中看到一种社会的不适，如果我们不说看到了公众意见应得防范的不明智状态的话。②

254

这种安定作用把此在从它的死亡排除开去。而与这种安定之举同时，人们还以保持沉默的方式调整着人们必须如何对待死亡的方式，并由此通情达理而获尊敬。对公众意见来说，“想到死”就已经算作胆小多惧、此在的不可靠和阴暗的遁世。常人不让畏死的勇气浮现。由常人解释的公众意见的统治也已经决定好了选用何种现身情态来规定对死亡的态度。在死亡之前畏，于是此在作

① 参见本书第三十八节第177页以下。——原注

② 列·尼·托尔斯泰(L. N. Tolstoi)在他的小说《伊万·伊里奇之死》中描写了这种“死了人”时的悲恸和崩溃现象。——原注

为被委托给了不可超过的可能性的此在把自己带到自己面前来了。常人则烦忙着把这样一种畏倒转成在一种来临的事件之前怕。此外,畏被当作怕而被弄得模棱两可;这种意义两可的畏则被当作软弱,而自信的此在是不该识知这种软弱的。按照常人的无声谕令,理所当然之事就是对人总有一死这件"事实"漠然处之。这一种"(自觉)优越的"淡漠的教养使此在异化于其最本己的、无所关联的能在。

诱惑、安定与异化却标识着沉沦的存在方式。日常的向死亡存在作为沉沦着的存在乃是在死亡面前的一种持续的逃遁。一向本己的此在实际上总已经死着,这就是说,总已经在一种向死亡的存在中存在着。然而此在把这一实际情况对自己掩蔽起来了——因为它把死亡改铸成日常摆到他人那里的死亡事件,这类事件有时倒令我们更清楚地担保"人自己"确乎还"活着"。然而,凭借在死亡面前的沉沦逃遁,此在的日常状态倒证明了:连常人本身也一向已经被规定为向死亡存在了;即便它没有明确地活动在一种"想到死"的状态中也是这样。即使在平均的日常状态中,此在的本旨也始终在于这种最本己的、无所关联的和超不过的能在,即使其样式是为一种针对其生存的最极端的可能性的无动于衷面烦忙也罢。 255

我们将尝试更中肯地阐释沉沦着向死亡存在亦即在死亡面前闪避,从而确保向终结存在的充分的生存论概念。而对日常的向死亡存在的澄清工作同时也就为我们将作的尝试提供了指示。我们已使在什么面前逃遁在现象上足够明白可见了;依据逃遁所逃的东西,就必定可以从现象学上筹划出闪避着的此在本身如何领会它的死亡。①

---

① 有关这种方法上的可能性,参见那为了对畏进行分析而说过的东西。本书第四十节第184页。——原注

第五十二节　日常的向死亡存在与充分的生存论死亡概念

在生存论的标画中，向终结存在曾被规定为向最本己的、无所关联的和超不过的能在存在。生存着向这种可能性存在把自己带到生存的完完全全的不可能性面前来。超出于这种对向死亡存在的貌似空洞的特征标画，这一存在的具体化又曾在日常生活的样式中绽露出来。按照对日常生活具有本质性的沉沦倾向，向死亡存在表明自身为在死亡面前的有所掩蔽的闪避。我们的探索曾首先从对死亡的存在论结构进行形式上的标画这项工作过渡到对日常的向死亡存在的具体分析；而现在则应当反过来进行：通过对日常的向终结存在的补充性阐释来获取充分的生存论死亡概念。

对日常向死亡存在的解说以常人的闲谈为线索：人总有一天会死，但暂时尚未。前此只阐述了“人会死”。而在“总有一天，但暂时尚未”(这种说法)中，日常状态承认了某种对死亡的确知之类的东西。没人怀疑人会死，死亡在曾经描述过的别具一格的可能性的意义上作为某种东西悬浮而入此在；而上面所说的那种“不怀疑”所包含的那种确知却无须乎与那“某种东西”相对应。日常状态就停留在这种两可地承认死亡的“确知”上——以便继续遮蔽死，削弱死，减轻被抛入死亡的状态。

256 有所遮蔽地在死亡之前闪避就其本来意义来说可能对死亡并不是本真地“确知的”，但它却又是某种确知。这种“确知死亡”的情形如何呢？

对某一存在者是确知的，这等于说：把它作为真的存在者持以为真(für wahr halten)。而真理意味着存在者的被揭示状态。一切

被揭示状态在存在论上都奠基于源始的真理即此在的展开状态①，此在作为展开了开展着的和揭示着的存在者本质上就"在真〔理〕之中"。确知则奠基于真理或同样源始地隶属于真理。"确知"这个词同"真理"这个术语一样有双重含义。真理源始地等于说有所开展的，这是此在的一种作为〔Verhaltung〕。由此派生的含义意味着存在者的被揭示状态。与此相应，确知源始地意味着作为此在的存在方式那样的一种确知。而在派生的含义上，此在所能确知的存在者却也被称作某种"被确知的"存在者。

确知的一种样式是确信。在确信中，此在唯通过对被揭示的（真的）事情本身的见证来规定它向这一事情的有所领会的存在。如果"持以为真"奠基于被揭示的存在者本身之中，如果就其对这样得到揭示的存在者的适当性来看，它作为向这一存在者的存在变得透彻明晰了，那么持以为真作为"自持在真〔理〕之中"是敷用的。而随意编造或对一存在者的单纯"观点"则欠缺诸如此类的性质。

持以为真是否敷用要以它隶属于其下的真理的要求来衡量。真理的要求则从有待开展的存在者方面与开展活动的方向方面获得它的权利。随着存在者的种种不同，按照开展活动的主导倾向与广度，真理的方式、从而还有确知的方式就有所变化。眼下的考察还始终局限于对确知死亡的分析，而这种确知最终会表现为一种别具一格的对此在之确知。

日常此在通常遮蔽着其存在的最本己的，无所关联的和超不过的可能性：这一实际上的遮蔽倾向验证了这一论题：此在作为实际的此在在"不真"之中，因而，隶属于这样一种遮蔽着向死亡存在的活动的确知必定是一种不适当的持以为真，而不是怀疑意义上 257

① 参见本书第四十四节第212页以下，特别是第219页以下。——原注

的不确知。不适当的确知把它所确知的东西保持在被遮蔽状态之中。如果“人们”把死亡领会为在周围世界中照面的事件，那么由此得出的确知就无涉乎向终结存在。

人们说：“这个”死亡要到来是确定已知的。人们这样说着，但却忽略了，为了能够确知死亡，本己的此在自己就向来须得确知它最本己的无所关联的能在。人们说：这个死亡是确定已知的，并从而把一种假象植入此在：仿佛它自己确知它的死亡。日常确知的根据何在？显然不在于单纯的相互说服，人们却日日经验到他人的“死”。死亡是无可否认的“经验事实”。

日常的向死亡存在以何种方式领会如此奠定的确知？当这种日常存在尝试“思维”死亡的时候，答案就泄露出来；甚至这种思维是以批判的审慎态度（这却又是说以适当的方式）进行时，也是一样。就人们所知，人皆有“死”。死亡对每一个人都是最高程度地或然的，但却不是“绝对”确定可知的。严格说来，死亡“只”能具有经验上的确定可知性。这种确知必然赶不上最高程度的确知，即我们在理论认识的某些领域中所达到的确定无疑的确知。

在这样“批判地”规定死亡的确知与悬临的时候，首先公开出来的复又是对此在的存在方式的误解以及对隶属于这种存在方式的向死亡存在的误解；这种误解标画出了日常状态的特征。亡故作为摆到眼前的事件“只”在经验上是确定可知的，这一点并不决定死亡的确知。死亡事件当然可能是使此在才刚注意到死亡的实际诱因。但若停留在上述经验的确知上，则此在可能根本没有就死亡所“是”的那样对死亡有所确知。即使在常人的公众意见中此在似乎只“谈”对死亡的这种“经验上的”确知，归根到底此在却仍然不是唯一地和首要地拘执于摆到眼前的死亡事件。即使在闪避自己的死亡之际，日常的向死亡终结存在所确知的事情也不同于它自己在纯理论思考中可能认以为真的事情。日常状态通常对自

258

已掩藏起这一“不同”。它不敢透视其中堂奥。前面曾描述过一种日常的现身情态，那就是“畏而小心地”加以烦忙的、貌似大无畏地面对死亡这一确知“事实”的优越感。日常状态借这种优越感而承认了某种比单纯经验确知更高的确知。人们知道确定可知的死亡，却并不本真地对自己的死亡“是”确知的。此在沉沦着的日常状态识得死亡的确定可知，却闪避着“是”确知的。但这种闪避在现象上却从它所闪避的东西方面证明了：必得把死亡理解为最本己的、无所关联的、超不过的、确知的可能性。

人们说：死确定可知地会到来，但暂时尚未。常人以这个“但”字否认了死亡的确定可知。而这个“暂时尚未”并不单纯是个否定命题，而是常人的一种自我解释，它借这种自我解释把自己指引向此在当下还可以通达、可以烦忙的事情。日常状态迫入烦忙活动的紧迫性，松解开乏味地、“无所作为地想死”这种羁绊。死亡被推迟到“今后有一天”去，而这又是以引称所谓的“普遍裁判”来进行的。于是，常人掩盖起死亡之确定可知性质中的特有性质：死亡随时随刻都是可能的。何时死亡的不确定性与死亡的确定可知是同行的。日常的向死亡存在用赋予这种不确定性以确定性的方法来闪避这种不确定性。但这种确定活动却不会是意味着要去计算亡故这件事何时会碰到头上。此在反倒逃避这样一种确定性。日常烦忙活动借以为自己把确知的死亡的不确定性确定下来的方法是：它把切近日常的放眼可见的诸种紧迫性与可能性推到死亡的不确定性前而来。

但这样掩盖起不确定性也累及确定可知性。于是死亡的最本己的可能性质掩藏起来了。这种可能性质就是：确知的而同时又是不确定的，也就是说随时随刻可能的。

对常人关于死亡及其悬浮而入此在的方式的日常言谈所进行的充分阐释已把我们引到确定可知与不确定性这两种性质。现在

就可以用下述规定来界说整个生存论存在论的死亡概念了：死亡作为此在的终结乃是此在最本己的、无所关联的、确知的、而作为其本身则不确定的、超不过的可能性。死亡作为此在的终结存在在这一存在者向其终结的存在之中。

259

对向终结存在的生存论结构进行界说是为了把此在借以能整体地作为此在存在的存在方式摸索出来。连日常此在向来也已经向其终结存在着，这就是说，不断地即使以"逃遁"的方式——理解它的死亡。这显示出：这一囊括着规定着整体存在的终结绝不是此在在其亡故的时候才最终来到其上的某种东西。此在作为向其死亡存在的存在者，它自己的最极端的尚未总已经被包括到它自身中了，而其他的一切则还都处在这一极端尚未之前。所以，就存在论而言不适当地把此在的尚未阐释为悬欠而又由此从形式上推论出此在的非整体性，这些作法都是没有道理的。从先行于自身中取出的尚未现象与烦的结构一样，根本不是反对某种可能的生存整体存在的证据，这种先行于自身倒才刚使那样一种向终结存在成为可能。如果烦作为此在的基本机制与死亡作为这一存在者的最极端的可能性"联系起来"了，那么，我们自己向来所是的那一存在者的可能的整体存在问题就有道理可言了。

同时，这一问题是否业已得到充分解答却还是个悬案。向死亡存在奠基在烦之中。此在作为被抛在世的存在向来已经委托给了它的死亡。作为向其死亡的存在者，此在实际上死着，并且只要它没有到达亡故之际就始终死着。此在实际上死着，这同时就是说，它在其向死亡存在之中总已经这样那样作出了决断。日常沉沦着在死亡之前闪避是一种非本真的向死亡存在。但非本真状态以本真状态的可能性为根据。① 非本真状态标识出了这样一种存

① 参见本书第九节第42页以下；第二十七节第130页以下，特别是第三十八节第175页以下，那里讨论了此在的非本真状态。——原注

在方式：此在可能错置自身于其中而且通常也已经错置自身于其中了，但此在并非必然地与始终地必须错置自身于其中。因为此在生存着，所以它向来就（是）从它自己所是的和所领会的某种可能性方面来把自己规定为如它所是的那样的存在者。

此在也能够本真地领会它的最本己的、无所关联的和超不过的、确知的而作为其本身则不确定的可能性吗？这就是说：此在也能够保持在一种本真的向其终结存在之中吗？只要不曾整理出并从存在论上规定了这一本真的向死亡存在，对向终结存在的生存论分析就总带有一种本质缺陷。 260

本真的向死亡存在意味着此在的一种生存状态上的可能性。这种存在状态上的能在复又必须在存在论上是可能的。这种可能性的生存论条件都是些什么？这些条件本身又应如何成为可通达的？

第五十三节　对本真的向死亡存在的生存论筹划

实际上此在首先和通常把自身保持在一种非本真的向死亡存在中。如果此在毕竟从来不本真地对它的终结有所作为或者说这个本真的存在按其意义看来不能不始终对他人隐而不现的话，那么本真的向死亡存在之存在论的可能性会有什么办法得到“客观的”标画呢？这种生存状态上的能在是值得追问的，而这般值得追问的生存论的可能性的筹划岂不是一种幻想的事业吗？为要使这样的筹划脱出只不过是杜撰的任意的虚构的范围，究竟需要什么呢？此在本身提供了为此筹划所需的指示吗？从此在本身中找得出此在的现象上的合法性的根据来么？现在提出来的存在论任务能够从以往对此在进行的分析中为自身提供出一些在先的标识，以便迫使这一任务的计划走在一条可靠的轨道中么？

死亡的生存论概念已经定下来了，从而本真的向终结存在应能对之有所作为的那个东西也就定下来了。此外，非本真的向死亡存在已经被标画过了，从而本真的向死亡存在不能是何种情形这一点也就从禁止的方面先行标识出来了。本真的向死亡存在之生存论的建筑必须用这些积极性的和禁止性的指示才能让自己得到筹划。

此在是靠展开状态组建起来的，也就是说，是靠现身的领会组建起来的。本真的向死亡存在不能闪避最本己的无所关联的可能性，不能在这一逃循中遮蔽这种可能性和为迁就常人的理解力而歪曲地解释这种可能性。因此对本真的向死亡存在的生存论筹划必须把这样一种存在的各环节都清理出来。这些环节把本真的向死亡存在作为不逃循不遮蔽地向着曾标识过的那种可能性存在这一意义上的死亡之领会组建起来。

261 首先要做的事情是，把向死亡存在标识为向着一种可能性的存在，也就是向着此在本身之一种别具一格的可能性的存在。向一种可能性存在，也就是说，向一种可能事物存在，可以有这种意思：汲汲去求一种可能事物，亦即为实现这种可能事物而烦忙。在上手的东西与现成在手的东西的园地里经常碰得到这样一些可能性：可做到的东西、可控制的东西、可通行的东西之类。有所烦忙的汲汲去求一种可能事物，其中有一倾向，即通过使其成为可供使用面把可能事物的可能性消灭了。但是只要实现了的东西也还有而且恰恰有因缘的存在性质，这种烦忙着实现上手用具的活动（作为制造、准备、改装等等）就总只是相对的。实现了的东西虽然实现了，但它作为现实的东西仍然还是一种可能为了……的东西，这种东西的特征是由一种“为了某某之用”标画出来的。眼下的分析只要弄清楚，有所烦忙的汲汲以求如何对可能的东西行事：不是去把可能的东西做为可能的东西甚至再去就它的可能性之为可

能性来作理论课题的考察，而是这样行事：有所烦忙的汲汲以求寻视着把视线从可能的东西移到那为什么东西而可能上去。

正在追问的向死亡存在显然不能有烦忙着的汲汲求其实现的性质。首先，死亡作为可能的东西不是任何可能上手的或现成在手的东西，而是此在的一种存在可能性。其次，实现这一可能的东西的烦忙肯定意味着引起亡故。但这样一来，此在就会恰恰把自己所需的生存着的向死亡存在的基地抽掉了。

可见向死亡存在的意思并不是指"实现"死亡，那么向死亡存在也就不能是指：停留在死亡的可能性中的终结处。这样的行为也许在"想到死亡"时才会有。这样的行为思量这种可能性，思量这种可能性究竟要在什么时候以及如何变为现实。这样的思虑死亡而然不完全把死亡的可能性质取消掉，死亡总还作为将来临的死亡而被思虑着，但是此种思虑由于总盘算着要支配死亡而减弱了死亡的可能性质。死亡作为可能的事须尽可能少地显示其可能性。与此相反，如果向死亡存在是必须把上而已说明的可能性本身领会着开展出来的话，那么在向死亡存在中，这种可能性就必须不被减弱地作为可能性被领会，作为可能性被培养，而且在对这种可能性的行为中作为可能性被坚持到底。

然而此在是在期待中对一种其可能性中的可能的东西行事。对于殷切盼望可能的东西的存在，可能的东西会在其"是否是或是否不是或到底还是"中无阻碍无折扣地来照面。但以期待的现象来作的分析所涉及的向可能事物存在的方式，岂不是同已经在对某种东西有所烦忙的汲汲以求中被标识出来的那种存在方式一模一样么？所有的期待都在这上面去领会与"有"它的可能的东西：这种可能的东西是否将、何时将、以及如何将确实成为现实现成的。期待还不仅是偶或把目光从可能的东西移到可能的东西之可能的实现上去，而且在本质上是等待这种实现。即使在期待中也

262

是从可能的东西跳出与在现实的东西中下脚，所期待的东西就是为这种现实的东西而被期待的。从现实的东西中出来与回到现实的东西上去，可能的东西就合乎期待地被吸入现实的东西中去了。

但作为向死亡存在的向可能性存在要这样地对死亡行事：死在这种存在中并为这种存在而绽露自身为可能性。我们在术语上把这样的向可能性存在把握为先行到可能性中去。但这样的行为岂不是内藏着一种接近可能性东西的作法吗？岂不由于可能东西的临近而浮现出可能的东西的实现吗？但这种接近并不趋向于有所烦忙使一个现实的东西成为可用；在领会着的靠近中可能的东西的可能性只不过是“更大”了。向死亡这种可能性存在的最近的近处对一个现实的东西说来则是要多远就有多远。这种可能性越无遮蔽地被领会着，这种领会就越纯粹地深入这种可能性中，而这种可能性就是生存之根本不可能的可能性。死亡，作为可能性，不给此在任何“可实现”的东西，不给此在任何此在本身作为现实的东西能够是的东西。死亡是对任何事情都不可能有所作为的可能性，是每一种生存都不可能的可能性。在先行到这种可能性中去之际，这种可能性“越来越大”，也就是说，它暴露为这样的可能性：这种可能性根本不知有度，不知更多也不知更少，而是意味着无度地不可能生存的可能性。按其本质说来，这种可能性不提供任何依据，可借以殷切盼望什么东西，借以“想象出”可能是现实的东西，从而忘记这种可能性。向死亡存在，作为先行到可能性中去，才刚使这种可能性成为可能并把这种可能性作为可能性解放出来。

向死亡存在，就是先行到这样一种存在者的能在中去：这种存在者的存在方式就是先行本身。在先行着把这种能在揭露出来这回事中，此在就为它本身而向着它的最极端的可能性开展着自身。

把自身筹划到最本己的能在上去，这却是说：能够在如此揭露出来的存在者的存在中领会自己本身：生存。此先行表明自身就是对最本己的最极端的能在进行领会的可能性，换言之，就是本真的生存的可能性。本真生存的存在论上的机制须待把先行到死亡中去之具体结构找出来了才弄得明白。如何从现象上界说这种具体结构呢？显然是这样：我们规定必须属于先行着的开展的那些性质，从而先行着的开展就该能够变成对最本己的、无所关联的、无可逾越的、确知的而作为其本身则是不确定的可能性的纯粹领会。还须注意，领会主要不是指：凝视一种意义，而是指：在通过筹划揭露自身的能在中领会自身。① 263

死亡是此在的最本己的可能性。向这种可能性存在，就为此在开展出它的最本己的能在，而在这种能在中，一切都为的是此在的存在。在这种能在中，此在就可以看清楚，此在在它自己的这一别具一格的可能性中保持其为脱离了常人的，也就是说，能够先行着总是已经脱离常人的。领会这种"能够"，却才揭露出实际上已丧失在常人自己的日常生活中了的情况。

最本己的可能性是无所关联的可能性。先行使此在领会到，在能在中，一切都为的是此在的最本己的存在，而此在唯有从它本身去承受这种能在，别无它途。死亡并不是无差别地"属于"本己的此在就完了，死亡是把此在作为个别的东西来要求此在。在先行中所领会到的死亡的无所关联状态把此在个别化到它本身上来。这种个别化是为生存开展出"此"的一种方式。这种个别化表明了，事涉最本己的能在之时，一切寓于所烦忙的东西的存在与每一共他人同在都是无能为力的。只有当此在是由它自己来使它自身做到这一步的时候，此在才能够本真地作为它自己而存在。然而烦

① 参见本书第三十一节第142页以下。——原注

忙与烦神之无能为力绝不意味着此在的这两种方式要从本真的自己存在身上隔断。这两种方式作为此在机制的本质性结构一同属于一般生存之所以可能的条件。只有当此在作为烦忙寓于……的存在与共……而烦神的存在主要是把自身筹划到它的最本己的能在上去，而不是筹划到常人自己的可能性上去的时候，此在才本真地作为它自己而存在。先行到无所关联的可能性中去，这一先行把先行着的存在者逼入一种可能性中，这种可能性即是：由它自己出发，从它自己那里，把它的最本己的存在承担起来。

这种最本己的、无所关联的可能性是无可逾越的。向这种可能性存在使此在领会到，作为生存之最极端的可能性而悬临在它而前的是：放弃自己本身。但这种先行却不象非本真的向死亡存在那样闪避这种无可逾越的境界，而是为这种无可逾越的境界而给自身以自由。为自己的死亡而先行着成为自由这一境界从丧失在偶然地拥挤着的各种可能性的情况中解放出来，其情形是这样：这种境界才刚可能本真地领会与选择排列在那无可逾越的可能性之前的诸种实际的可能性。这种先行把放弃自己作为最极端的可能性向生存开展出来，并立即如此粉碎了每一种僵固于己达到的生存之上的情况。此在先行着，防护自身免于回落到自己本身之后以及所领会的能在之后，并防护自身免于"为它的胜利而变得太老"（尼采）。当此在为诸种最本己的、从终结方而得到规定的、也就是说，作为最终得到领会的可能性而成为自由的时候，此在就制止了一种危险：即此在也许会从它自己的最终生存的领悟出发而否认他人的生存可能性会逾越于它，或则曲解他人逾越于它的生存可能性而把它们逼回到自己的生存可能性上来——以便以这种方式放弃最本己的实际生存。作为无所关联的可能性的死亡实行个别化，但它只是为要作为无可逾越的可能性来使作为共在的此在对他人的能在有所领会才实行个别化的。因为先行到无可逾越

的可能性中去就把一切排列在这种可能性之前的诸种可能性也一齐开展出来，所以在这种先行中就有在生存状态上先行拿取整个此在的可能性，也就是说，就有作为整个能在来生存的可能性。

最本己的、无所关联的而又无可逾越的可能性是确知。确知着这种可能性而存在的方式是从与这种可能性相应的真理（展开状态）来规定自身的。此在把死亡的确知的可能性作为可能性展开出来，但其方式只能是此在向这种可能性先行着而使这种可能性可能作为为它自身的最本己的能在。可能性的展开状态奠基于先行着使某种东西成为可能的作用。把自身保持在这真理中，也就是说，确知所展开的东西，才正要求先行。死亡之确定可知不能靠确定到底有多少死亡事故来照面而计算出来。死亡之确定可知根本不寄身于现成事物的真理中。从揭示现成事物的情况着眼，让它最纯粹地照面的方式就是仅仅观看着让存在者就其本身来照面。

为了赢得纯粹就事论事的显明准确，也就是说，为了赢得一无所谓的显明准确，此在首须已把自己丧失在种种实事境况之中了；诚然这也可以是烦的一种本己的任务与可能性。如果关于死亡的 265 确知不具有这种性质，那么这并不是说，这种确知与那种显明准确相比处于较低的程度，而是说：这种确知根本不归属于关于现成事物的明确之分等次序中。

与任何有关世内照面的存在者或形式上的对象的确定可知相比照，对死亡持以为真——死亡总只是自己的死亡——显示出的是一种另外的方式，而且要更源始些；因为这种把死亡确以为真确知在世。这种把死亡持以为真作为在世的存在，不仅要求此在的某一种确定的行为，而且是在生存的完满的本真状态中要求此在。① 在先行中，此在才能使它的最本己的存在在其无可逾越的整

① 参见本书第六十二节第305页以下。——原注

体性中被确知。因此各种体验的、我的、以及意识的某种直接给定状态之明证必然落后于已包含在先行中的确定可知。而这不是因为明证所辖领的把握方式不严密，而是因为这种把握方式在原则上不能把它归根到底想"此时此地"当真派用场的东西即此在持以为真（使它展开）；而我自己就是这个此在而且我作为能在只有先行着才能本真地是这个此在。

最本己的、无所关联的、无可逾越的而又确知的可能性，从确定可知状态看来，就是不确定的。先行如何开展出此在这种别具一格的可能性的这一性质来呢？如果一种确知的能在始终是可能的，而生存的完完全全的不可能性届时变为可能的那个"何时"却始终不确定的话，那么向着一种确定的能在的先行领会又如何筹划自身呢？在向着不确定的确知的死亡先行之际，此在把自身的一种从他的此本身中产生出来的持续的威胁敞开着。向须寄身于这威胁中而且不能淡化这威胁存在，它反倒不能不培养确定可知状态的不确定性。在生存论上如何可能把这种持续的威胁本然地开展出来？一切领会都是现身的领会。情绪把此在带到它被抛入的"它在此"的境界前面。①但能够把持续而又完全的、从此在之最本己的个别化了的存在中涌现出来的此在本身的威胁保持在敞开状态中的现身情态就是畏。②在畏中，此在就现身在它的生存之可能的不可能状态的无之前。畏是为如此确定了的存在者之能在而畏并即如此开展出最极端的可能性来。因为先行把此在彻底个别化了而且在这把它自己个别化的过程中使此在确知它的能在之整体性，所以畏之基本现身情态就从此在之根底深处属于此在的这种自我领会。向死亡存在本质上就是畏。如果向死亡存在把畏倒转为懦怯的害怕并在克服了这怯懦的害怕之后把在畏面前的懦怯

266

① 参见本书第二十九节，第134页以下。——原注

② 参见本书第四十节，第184页以下。——原注

展示出来，那么前面曾标明出来的向死亡存在就为上面的论点提供了无欺的、虽则“只是”间接的见证。

对从生存论上所筹划的本真的向死亡存在的特征标画，可以概括如下：先行向此在揭露出丧失在常人自己中的情况，并把此在带到主要不依靠烦忙烦神而是去作为此在自己存在的可能性之前，而这个自己却就在热情的、解脱了常人的幻想的、实际的、确知它自己而又畏着的**向死亡的自由**之中。

所有归属于向死亡存在的与此在的已经标画出的最极端的可能性之完满内容发生的关联都聚集于这件事中：把凭这些关系组建起来的先行作为使这一可能性成为可能的活动揭露出来，展开出来并坚持下来。从生存论上筹划着的对先行所作的界说使生存状态上的本真的向死亡存在之存在论的可能性显而易见了。但这时此在之一种本真的整体能在之可能性就因而浮现了——不过只是作为一种存在论的可能性浮现。固然，先行之生存论上的筹划把自身保持在以前获得的此在诸结构上面并且让此在仿佛自己把自己筹划到这一可能性上去，而不是把一种“具有内容的”生存理想摆到此在面前、“从外面”强加于此在。尽管如此，这一在生存论上“可能的”向死亡存在在生存状态上却仍还是一种想入非非的奢望。只要相应的本性上的能在并不是从此在本身表明出来的，此在之本真的整体能在之存在论的可能性就毫无意义。此在实际上可曾把自身抛入这样一种向死亡存在么？此在哪怕只从他的最本己的存在的根据处来要求一种由先行加以规定的本真的能在么？

在解答这些问题之前，须追究此在究竟在多大程度上并以何种方式从它的最本己的能在方面来为它的生存之一种可能的本真状态作证，而且是这样作证：此在不仅表明这种本真状态在生存状态上是可能的，而且是由它自己要求的。 267

悬而未决的追究此在之本真的整体存在及其生存论结构的问

题，只有当这问题能够依着由此在自己确证了的它的存在之可能的本真状态来进行的时候，才算被放到了经得起考验的现象基地上。如果在现象学上竟然揭开了这样的确证以及在这确证中所确证的东西，那么这个问题就要重新发生：迄今只在其**存在论的**可能性中被筹划的向死亡的先行是否与**被确证的**本真的能在处于一种本质上的联系之中？

第二章
一种本真能在的此在式的见证，决断状态

第五十四节　一种本真的生存状态上的可能性的见证问题

所寻求的是此在的一种本真能在；这种本真能在是由此在本身在其生存可能性中见证的。但这一见证自身首先必须能够被找到。如果这种见证可以"让"此在在其可能的本真生存中领会自己本身，那它就会在此在的存在中有其根苗。从而，对这样一种见证的现象学展示就包含着对它源出于此在的存在机制的证明。

这种见证应供人领会一种本真的能自身存在。我们曾用"自己"这个词来回答此在为谁的问题①。我们曾从形式上把此在的自己之所以为自己规定为一种去生存的方式，也就是说并非规定为一种现成存在者。此在之谁首先并非我自己，而是常人自己。本真的自己存在规定自身为常人的一种生存变式，这种生存变式可以从生存论上加以界说。② 这种变式中含有些什么？这种变式之所以可

① 参见本书第二十五节第114页以下。——原注

② 参见本书第二十七节第126页以下。特别见第130页。——原注

能的存在论条件都有哪些？

随着丧失于常人之中的境况，此在切近的实际能在——诸种任务、规则、措施、烦忙在世和烦神在世的紧迫性与广度——总已被决定好了。常人总已经从此在那里取走了对那种种存在可能性的掌握。常人悄悄卸除了明确选择这些可能性的责任，甚至还把这种卸除的情形掩藏起来。谁"真正"在选择，始终还不确定。此在就这样无所选择地由"无名氏"牵着鼻子走并从而缠到非本真状态之中；这种情形只有当此在本己地从丧失于常人之中的境况中把自己收回到它自己面前时才能被扭转过来。而这一收回所具有的存在方式必定就是那样一种存在方式：由于它的耽搁，此在曾丧失于非本真状态中。从常人中收回自己就是从常人自身的生存方式转为本真的自己存在的生存方式；而这必定以补做①某种选择的方式来进行。补做选择却意味着对这一补做的选择进行选择，意味着决定要从本己的自己方面来能在。借助对选择进行选择，此在才使自己本真的能在成为可能。 268

但因此在已丧失于常人之中，它就首先得找到自己。而要找到自己，它就得在它可能的本真状态中被"显示"给它自己。此在需要某种能自身存在的见证，即见证此在按照可能性向来已经是这种能自身存在。

在下面的阐释中提出来作为这样一种见证的，是此在的日常自我解释所熟知的；它被称为"良知的声音。"②对良知这一"事实"尚有争议，关于良知对此在生存的裁决作用有各种不同的估价，而对于"它说的是什么"又有各种各样的解释；若不是这种实际情况的"可疑性"和良知解释的"可疑性"恰恰证明了这里摆着此在的一

① 中译失去了zurückholen（收回）和nachholen（补做）之间的字面联系。——中译注

② 前面的和以下的考察都曾在马堡的一次关于时间概念的公开讲演中（一九二四年七月）作过专题报告。——原注

种源始现象，上面提到的纷纭状态真要误引我们轻视良知这种现象了。下面的分析将从基础存在论的意图着眼把良知摆到纯生存论探索先行具有的联系之中。

269 首先应得把良知直追溯到其生存论基础和结构，使它作为此在的现象而明显可见；提到此在，则须牢记前此获得的这一存在者的存在机制。以这种方式着手的存在论良知分析先于心理学上对良知体验的描述和分类，同样它也不同于生理学上的"解释"，那种"解释"意味着良知这种现象的抹灭。它同良知的神学解释却也一样不沾边，更别说把这种现象用来作为对上帝的证明或对上帝"直接的"意识。

不过，在对良知探索加以这些限制的时候，我们既不可夸大其结果，也不可反过来小视其结果。良知作为此在的现象不是摆在那里的、偶尔现成在手的事实。它只"存在"于此在的存在方式中；它只同实际生存一道并即在实际生存之中才作为实情宣泄出来。要求对良知的"事实性"及其"声音"的合法性提供"归纳的经验证明"，这根源于在存在论上倒置了这一现象。但凡把良知只当作时而出现的而非"已普遍确定了的和可以确定的事实"来对良知所进行的批评，无论多么高超，也都免不了这种倒错。良知的实情根本摆不到在这类证明或否证之下，这不是什么缺陷，而是一种标志，说明它在存在论上与周围世界的现成事物根本不属同类。

良知给出某种可加领会的东西；它有所开展。这一形式上的特征指示我们把这一现象收归此在的展开状态。我们自己向来所是的这种存在者的这种基本状况是由现身、领会、沉沦与言谈组建而成的。对良知的更深入的分析揭露其为呼唤。呼唤是言谈的一种样式。良知的呼唤具有把此在向其最本己的能自身存在召唤的性质，而这种能自身存在的方式就是召唤此在趋往最本己的罪责存在。

生存论阐释与日常的存在者状态上的知性理解必然相去迢迢，流俗的良知解释在某种限度内总也有些领会的东西并且把这种领会变成概念，作为良知的"理论"，但却是这种生存论阐释为之提供了存在论上的基础。从而，生存论的阐释须得通过对流俗的良知解释加以批判而获验证。从清理出来的良知现象将能表露出它在何种程度上见证此在的一种本真能在。与良知的呼唤相应的是一种可能的听。对召唤的领会暴露其自身为**愿有良知**。而在愿 270 有良知这一现象中就有我们所查找的那种生存状态上的选择活动——对一种自身存在的选择的选择；我们把这一选择活动按照其生存论结构称之为**决断**。因此，本章的分析分为：良知的生存论暨存在论基础（第五十五节）；良知的呼唤性质（第五十六节）；良知之为烦的呼声（第五十七节）；召唤之领会，罪责（第五十八节）；良知之生存论阐释和流俗的良知解释（第五十九节）；在良知中得以见证本真能在的生存论结构（第六十节）。

第五十五节　良知的生存论暨存在论基础

良知分析将从对这种现象的一种未经分辨的现有情形开始：无论通过何种方式，良知总给出某种可领会的东西。所以，就生存论现象来说，良知所开展的、所归属的范围也就是组建**此之在**这种展开状态的那些生存论现象。① 现身、领会、言谈、沉沦的最一般的结构已经剖析过了。现在我们若把良知问题放到这一系列现象里来讨论，却不是要把那里剖析而得的结构当作表格运用到此在开展的一种特殊"情形"上去。毋宁说，良知阐释是要推进早先对此之展开状态的分析；不仅如此，它还要从此在的本真存在着眼而更

① 参见本书第二十八节以后，第130页以下。——原注

源始地把握早先的分析。

我们称之为此在的这一存在者通过展开状态而存在于这样一种可能性中：它即是它的此。它连同它的世界为它本身在此，以致于首先和通常它是从它所烦忙的“世界”方面把能在展开出来了的。此在作为能在存在，而能在一向已经委弃给某些确定的可能性了。这是因为此在是一被抛的存在者——这一存在者的被抛状态通过具有情绪的存在或多或少清楚入里地展开了。现身（情绪）同样源始地包含有领会。从而，此在是“知道”它于何处共自己存在的——这里谈的只是要么它向着它本身的种种可能性筹划自己了，要么由于混迹于常人而听任（常人的）公共解释事情的方式来向自己提供这些可能性。但在生存论上，只因为此在作为有所领会的共在能听从他人，后一种作法才是可能的。此在迷失在常人的公论与闲谈之中，它在去听常人本身之前对本己的自我充耳不闻。苟若能把此在从这种充耳不闻自身的迷失状态中带回来——当然是通过它自己——那它就首须能找到它自己：那个曾充耳不闻自身的它自己，那个在去听常人之际而充耳不闻自身的它自己。必须打断去听常人，这就是说，必须由此在本身给与它自己一种听的可能性——这种听将中断去听常人。这样一种打断的可能性在于直接被呼唤。同这种呼声的性质相应，这种呼声所唤起的听同那种迷失了的听相比处处都截然相反，在唤起这种听的时候，这种呼声就打断了此在充耳不闻自身而去听常人的情形。这两种听是截然相反的：若说迷失了的听沉迷于日常“新奇”闲谈中各式各样模棱两可的“嘈杂”，那这呼声必定以不嘈不杂、明白单义、无容好奇立足的方式呼唤着。以这种方式呼唤着而令人有所领会的东西即是良知。

271

我们把呼唤把捉为言谈的一种样式。言谈使理解状态得以勾连。把良知的特征描述为呼声绝非只是一种“形容”，好象类乎康

德用于良知的法庭表象似的。对言谈从而也对呼声来说，付诸音声是非本质性的，这一点不该忽视。一切道与“呼出”都已经以言为前提。①若说日常的解释把良知识认为一种“声音”，那这种解释想到的主要不是付诸音声，实际上也没有付诸音声这回事（现成摆在那里）；在这里，（声音）实被看作“供人领会”。在呼声的开展倾向中有着推动、有着陡然惊动这一类环节。呼声由远及远，唯欲回归者闻之。

对于良知的生存论结构分析来说，上而对良知的标识还只勾画出了现象上的境域。我们并非拿这种现象同一种呼声相比较，而是从对此在具有组建作用的展开状态出发来把它理解为一种言谈。我们的考察从一开始就避而不走那首先摆在良知解释面前的道路：把良知引向到知、情、意这些灵魂能力之一或把它解释为这些能力的混合产物。面对良知这类现象，套在分门别类的灵魂能力和个人行为上面的游移无据的框框在存在论人类学上何其简陋不足，可谓有目共睹。② 272

---

① 参见本书第三十四节第160页以下。——原注

② 除了康德、黑格尔、尼采对良知的解释外，应当重视的还有：米·凯勒（M. Kähler）的《良知》中关于历史的第一部分（一八七八年）和在实用百科全书中新教神学和教会条目之下的论文；艾·里茨尔（A.Ritschl）的《论良知》（一八七六年），这在一八九六年的文选（第177页以下）中重又选入；史托克（H. G. Stoker）刚刚发表的专文“良知”（哲学和社会学文集，第二卷，马克斯·舍勒编，一九二五年）。上述研究已经澄明了良知现象丰富的多样性，批判性地表明了这一现象的各种不同的、可能的行为方式的特征并且指示出进一步的文献材料，尽管这些材料就良知概念的历史来说还是不够充分的。除了某些一致而外，史托克的专文自始至终都和上述的存在论解释不同。从一开始，他就低估了“描写”“客观实际存在着的良知”（第3页）的诠释学上的条件，这就导致了现象学与神学之间界限的被抹煞。这种抹煞无论对现象学还是神学都是不利的。关于舍勒的人格主义研究的人类学基础，参见同上书第十节第47页以下。同样，史托克的专文在反对迄今的良知解释上，表现出值得重视的进步。但是，他的解释更多的只是泛泛地对待良知现象和它的旁枝，而不是去展示这一现象的存在论之根。——原注

第五十六节　良知的呼声性质

言谈中包含有议论之所及。言谈给出关于某种东西的消息并且是向特定方面着眼给出消息的。言谈作为这一特定言谈所说的，亦即所言之为所言，是从如此这般所议论的东西那里汲取出来的。而言谈既为传达，所言便借言谈而对他人的共同此在成为可通达的；而其途径通常是借语言之付诸音声。

在良知的呼声中，什么是议论之所及，亦即召唤之所召唤？显然是此在本身。这一回答无可争议，同时却也无可确定。如果说呼声的目标如此含混，那么对此在来说，呼声无非只是促使此在留意于本身的一件事由罢了。但此在本质上就包含有下述情况：此在在展开世界之际也对它本身展开了。于是乎，此在总已领会自身。就是在这样以日常平均方式烦忙着而又总已领会自身之际，呼声及于此在。烦忙着共他人存在的常人自身为呼声所及。

273　此在被召唤向何处？向其本己的自身。不是向芸芸公论认为此在所当是、所能做和所烦忙的东西，更不是向此在已把握了的、已投身于其中的、已由之浮载的东西。此在，就其作为常人的世俗的领会之对他人与对它自身所是的东西，在这一召唤中被跨越过去了。对自身的呼唤丝毫不从常人的看法吸取认识。因为被召唤的、被带来听呼声的恰是常人自身的那个自身，所以，常人就崩坍了。呼声跨越了常人以及公众解释此在的讲法，这绝不意味着呼声不也一同及于常人。恰恰是在这种跨越中，呼声将那热衷于声誉的常人驱入无意义之境，但那在召唤中被剥去了栖所和遮蔽的自身却通过呼声被带回其本身。

常人自身被召唤向自身。然而却不是那种能够变自己为判断"对象"的自身，不是那种对其"内在生活"扰扰好奇无所驻执地加

以解释的自身，也不是一种以“分析方式”凝注于灵魂状态及其各种背景的自身。召唤常人自身中的那个自身，这不是把它推进自己本身的某个内部，从而使之与“外部世界”隔绝开来。呼声越过并摧毁所有诸如此类的东西，它恰恰要召唤那无非是作为在世方式的自身。

但是，我们应当怎样来规定这一言谈所谈的东西呢？良知向召唤所及者呼唤了什么？严格说来——无。呼声什么也没有说出，没有给出任何关于世间事务的讯息，没有任何东西可以讲述。它几乎不曾致力于在所唤及的自身那里开放出一种“自身对话”。“无物”被呼向召唤所及的自身，倒是这呼唤所及的自身向它自身而被唤起，亦即向它最本己的能在被唤起。就呼声的呼声倾向来说，呼声并不是要让被召唤的自身去“商谈”，呼声作为朝向最本己的能自身存在倒是一种唤上前来——把此在呼唤上前来而到它最本己的可能性中。

呼声不付诸任何音声。它简直就不付诸言词——付诸言词却照样晦暗不明、无所规定。良知只在而且总在沉默的样式中言谈。它非但不因此丧失其可觉知的性质，而且逼迫那被召唤、被唤起的此在进入其本身的缄默之中。无言可表述呼唤之何所呼唤，这并不把呼唤这种现象推入一种神秘莫测之音的无规定状态，它倒只是指明：对于所呼唤的东西的领会不可寄望于诸如传达告知之类的东西。 274

尽管各别的此在对呼唤有种种可能的领会并因而对呼唤会有不同的解释，呼唤所开展出来的东西还是明了一义的。呼唤的内容虽似漫无规定，然不可忽视呼唤的指向是无可疑问的。呼唤并不用先去试探寻索那被召唤者，也用不着任何标志来表明那被召唤者是否正是呼唤所要呼唤的。在良知中，“错觉”的出现并非由于呼唤的误认（误唤）而恰是由于听呼唤的方式。由于这种产生

“错觉”的听的方式，呼唤未得本真的领会，而是被常人自身引入一种商谈式的自我对话之中，于是在其开展方向上遭到歪曲。

须得确认：我们所称的良知，即呼唤，是在其自身中召唤常人自身；作为这样一种召唤，它就是唤起这个自身到它的能自身存在上去，因而也就是把此在唤上前来，唤到它的诸种可能性上去。

我们不仅要弄清在呼唤中被唤的是谁；而且还要弄清：谁本身在呼唤？被召唤者与呼唤者的关系如何？必须怎样从存在论上来把捉这种作为存在关联的“关系”？只有这些问题都弄清楚了，我们才能获得一种在存在论上充分的良知解释。

第五十七节　良知之为烦的呼声

良知从丧失于常人的境况中唤起此在本身。这个被召唤的本身是“什么”，仍还空无规定。当从烦忙所及的东西出发作解释之际，无论此在首先和通常把自己领会为什么，这个什么反正都已由呼声跨越过去了。然而涉及到本身这回事是明白无误的。不仅呼声之对被召唤者是“无视其人声誉”的，而且呼唤者也显然不确定。对于名衔、地位、出身和声誉这些问题，呼唤者不仅拒不回答，而且，他使人丝毫也不可能凭着以“世界”为指向的此在之领悟来了解他，虽然他在呼声中绝不伪装自己。呼声的呼者绝然远隔于任275 何一种知名，这是他的现象特征之一。让人拿去打量议论一番，有悖于这一呼者的存在方式。这一呼者的这种特有的不确定性与不可确定性并非虚无，而是一种积极的与众不同之处。这种与众不同之处宣泄出：呼者惟致力于“向……唤起”，他唯愿作为这一呼者被人听到，舍此不愿被人胡乱谈起。但若如此，不去管呼者为谁的问题岂不正适于对待这种现象？这对在生存状态上倾听实际的良知呼声来说是合适的；但要从生存论上分析呼唤的实际情况与听

的生存论性质，就不能不回答这一问题了。

然而，究竟还有没有必要明确提出谁在呼唤的问题？对此在来说，这个问题不是象追问在呼唤中谁被召唤的问题一样明明了了地得到回答了吗？此在在良知中呼唤自己本身。在实际的听呼声之际，这一对呼唤者的领悟或多或少是醒觉着的。然而这答案，即此在既是呼唤者又是被召唤者，在存在论上却远不充分。此在作为被召唤者在"此"，岂不有异于它作为呼唤者在此吗？充任呼唤者的，该是最本己的本身能在吧？

呼唤恰恰不是而且绝不会是由我们本身计划的或准备的或有意作出的。一声呼唤，不期而来，甚至违乎意愿。另一方面，呼声无疑并不来自某个共我一道在世的他人。呼声出于我而又逾越我。

我们不可把这种现象解释岔了。人们曾把这现象当作出发点，用来把这种声音解释为闯入此在的异己力量。沿着这种解释方向走下去，人们又为这样确定下来的力量添置上一个拥有者，或把这种声音本身当作宣告自身的人格（上帝）。反过来，人们又尝试驳斥这种把呼唤者当作异己力量表达的解释，同时干脆从"生物学上"把良知解释岔了。两种解释都太过匆忙地跳过了良知现象。这类办法由于下面这种未曾明言的指导性的存在论教条而轻而易举：凡存在的，也就是说，凡象呼声这样事实上存在的，必然是现成的；凡无法作为现成的东西加以客观指证的，就根本不存在。

与这种方法上的急躁针锋相对，我们不仅应得把现象实情确认下来——呼声出自我逾越我又来到我这里；而且应得把其中所含的存在论标识确认下来——这种现象在存在论上被标识为此在的一种现象。唯有这一存在者的生存论状况能够为解释发生呼声者的存在方式提供线索。 276

前此对此在的存在机制的分析是否指出了一条道路，可使我

们从存在论上理解呼唤者的存在方式，并从而理解呼唤的存在方式？呼声不是明确地由我呼出的，倒不如说"有声呼唤"，但这不是在某种非此在式的存在者中寻找呼唤者的理由。而此在一向总实际生存着。此在并非飘浮无据的自身筹划；它由被抛状态规定为它所是的存在者的实是；这样，它总曾已托付给并仍不断托付给生存。此在的实际性却在本质上有别于现成事物的事实性。生存着的此在不是作为一种世内现成事物向它自己照面的。而被抛状态也并不是象某种无法通达的、对此在的生存无足轻重的性质那样贴在此在身上。此在作为被抛的此在被抛入生存。它作为这样一种存在者生存着，这种存在者不得不如它所是的和所能是的那样存在。

此在实际上存在着。这件事的为什么尽可以隐而不露，但这件事本身却对此在是展开了的。这一存在者的被抛状态属于"此"的展开状态，并不断在当下的现身情态中暴露出来。现身情态或多或少明确地本真地把此在带到其"它存在并作为它所是的存在者而不得不以能在方式存在"面前来。但情绪通常封锁着被抛状态。此在躲避被抛状态，逃到臆想的常人本身的自由中去求轻松。这一逃遁曾被标识为逃避无家可归的状态，而无家可归其实规定着个别化的在世。无家可归在畏的基本现身情态中本真地暴露出来；它作为被抛此在的最基本的展开状态把此在在世摆到世界之无而前，而此在就在这无面前，在为其最本己的能在的畏中而有所畏。如果那在其无家可归的根基处现身的此在就是良知呼声的呼唤者，那又会如何呢？

这种说法无可否认，而迄今清理出来的用以标画这呼唤者及其呼唤的一切现象特征都持肯定性的说法。

277 "世间"无可规定呼唤者为谁、他是无家可归的此在，是源始的、不在家的被抛在世的存在，是在世界之无中的赤身裸体的"它

存在"。呼唤者与平均常人本身不亲不熟——所以传来的象是一种陌生的声音。常人迷失于它所烦忙的纷纷扰扰的"世界"，对它来说，还有什么比那在无家可归中个别化为自己的、被抛入无的自身更其陌生呢？有声呼唤；而这对烦忙好奇的耳朵却不提供任何可以听来再去对别人讲，去同公众议论的东西。然而，即使从无家可归的被抛存在中，此在却又也应得出什么加以报道吗？除了在畏中暴露出来的此在本身的能在，此在还有什么？除了向着只关此在的这一能在唤起，还该怎样呼唤？

呼声不报道任何事件；它也不借任何音声呼唤。呼声在无家可归的沉默样式中言谈。之所以是这样，是因为呼声不是把被召唤者唤入常人的公众闲谈中去，而是从这闲谈唤回到生存的能在的缄默之中。呼唤者及乎被召唤者的那种断然无疑之态，既竦然无亲（无家可归），而又绝非一种不言自明的冷漠。若不是由于此在无家可归而个别化为自身并从而绝不可能把它自身搞混，还能是由于什么呢？如果不是由于此在在委弃于它自身之际而遗其孑立，还有什么能这样绝决地剥夺了此在从其它途径来误解自己和误认自己的可能性呢？

无家可归是在世的基本方式，虽然这种方式日常被掩蔽着。此在本身作为良知从这种在世的基本存在中呼唤。"唤我"是此在的一种别具一格的言谈。呼声的情绪来自畏，唯有这样一种呼声使此在能够把它自身筹划到它最本己的能在上去，我们前面① 仅只能提出：无家可归状态追迫着此在，威胁着它忘却自身的迷失状态，通过对良知呼声的生存论领会，这一点才得以正式宣告出来。

此在既是呼唤者又是被召唤者这一命题现在摆脱了它形式上的空洞性质和想当然的性质。良知公开了作为烦的呼声：呼唤者是

---

① 参见本书第四十节第189页。——原注。

此在，是在被抛状态（已经在……之中）为其能在而畏的此在。被召唤者是同一个此在，是向其最本己的能在（先行于自己）被唤起的此在。而由于从沉沦于常人（已经寓于所烦忙的世界）的状态被召唤出来，此在被唤起了。良知的呼声，即良知本身，在存在论上之所以可能，就在于此在在其存在的根基处是烦。

所以根本无须乎逃避到这种那种非此在式的力量中去〔求解释〕，何况这种后退的作法简直不曾澄清呼声的无家可归状态，相反却否弃了这种状态。人们之所以把良知解释岔了，其原因归根到底不就在于眼光过于短浅，甚至不是以把呼声的现象实情确定下来，而又先就默不则声地用一种偶然的存在论规定或也就是无规定来设定此在？当人们还没有先行保证自己不曾在分析之初太过低估价了此在的存在，也就是说，把此在设定为无关痛痒的随便什么样子摆到眼前来的、配备以人的意识的主体之际，为什么就急于从陌生的力量那里求解呢？

然而把呼唤者（以世界的方式来看时，他是"无此人"）解释为一种什么力量，这似乎意味着不偏不倚地承认一种"客观摆在那里的东西"的存在，但若正确地看，这种解释只是在良知前的一种逃遁，是此在的一条退路——它借以从那把常人同此在存在的无家可归状态隔开的一堵薄壁那里溜走。这种所谓的良知解释作得好象是承认呼声是有"普遍"约束力的声音，这声音"不仅仅以主观方式"发言。更甚一步，这一"普遍的"良知被抬升为"世界良知"，这种世界良知按其现象性质而言是某一发出呼唤的不定人称"它"，或"无此人"，然而因此也就是那在各别"主体"中作为这一不确定者在此发言的东西。

可是说到这种"公共良知"，它不是常人的声音又是什么呢？"世界良知"是一种可疑的发明；而只因为在根基上和本质上良知向来是我的良知，此在才能搞出这件发明。〔良知向来是我的良

知]，这不仅意味被召唤的向来是最本己的能在，而且也因为呼声来自我向来自身所是的那一存在者。

前面对于呼唤者的阐释纯粹追随着呼唤的现象性质，这一阐释并不降低良知的"力量"，并不把它弄成"仅仅是主观的"。相反，只有这样阐释，呼声的不为所动与明瞭一义才成为自由的。召唤的"主观性"当然拒认常人自身的统治，但恰恰由于良知阐释为召唤而保留住这种"主观性"，召唤的"客观性"才言之成理。

然而，人们对上面这种把良知阐释为烦之呼声的作法将提出质疑说：一种与"自然经验"相去如此之远的良知解释能站得住脚吗？良知首先与通常只是责斥与警告，这时它应得怎样才能充任唤向最本己的能在的唤起者呢？良知是这样就一种最本己的能在而空洞不定地发言，而不是就铸成的或面临的失误疏漏而确定具体地发言吗？所称的呼唤生自"坏"良知抑或"好"良知？难道良知竟提供出了什么正面的东西而并非象以前那样仅只起批评作用吗？ 279

这些考虑言之有理、无可辩驳。对任何一种良知阐释都可以要求"人们"能在这种阐释中象日常所经验的那样复认出问题所及的现象。但满足这一要求却又不等于说承认流俗的存在状态上的良知领悟是某种存在论阐释的首席裁判。而另一方面，只要上面那些考虑所涉及的良知分析还没有引向标的，做这些考虑就未免操之过急。前此所作的工作还只是要把良知作为此在的现象引回到这一存在者的存在论状况上去。这可算作准备工作；而为之作准备的任务则是使人领会到良知是在此在本身之中的对其最本己的能在的见证。

但唯当充分清晰地界说了天然与呼唤相应的听必须具有何种性质，良知所见证的东西才会得到完整规定。"跟随"呼声的、本真的领会并不仅仅是一种附加在良知现象上的东西，并不是一种可

介入可排除的过程。完整的良知体验只有从召唤之领会并与这种领会一道才能得到把捉。既然呼唤者与被召唤者向来同是本己的此在本身，那么对呼声的每一漏听、对自己的每一误听都会有此在的一种确定的存在方式。从生存论上来看，浮游无据，"后无所继"的呼声只是不可能的虚构。就此在来说，"后无所继"则意味着某种积极的东西。

所以，也只有对召唤之领会进行分析才能引向对呼声给出了什么可加领会的东西进行明确的讨论。但又只有借助前面对良知所作的一般存在论特征描述，才可能从生存论上理解在良知中所呼唤的"有罪责"。所有良知经验与良知解释在这一点上都是一致的——良知的"声音"这样那样，无非在说"罪责"。

280

第五十八节 召唤之领会，罪责①

为了从现象上把捉在领会召唤时听到的东西，最好重新回到召唤上来。常人本身的召唤意味着把最本己的本身向着它的能在唤起；这本身指的是此在，亦即烦忙在世的存在与共他人的存在。所以，只要在方法的可能性上和任务上正确地领会那对呼声向何处唤起的生存论阐释，这种阐释就不可能打算去界说具体的各别的生存可能性。我们所能确定和所要确定的，不是那在生存状态上在各个此在中向这个此在所呼唤的东西，而是那使各种实际生存状态上的能在成为可能的生存论条件所包含的内容。

此在愈少旁涉地倾听与领会其被召唤的存在，愈少把呼声的意义倒错为人们之所云和理所当然之事，生存状态上对呼声的倾

① "Schuld"在德语中有多重含义。一般说来，可归纳为"债务"；"罪过"；"责任"三种。现代汉语中难以找到同时满足于这一组含义的概念。本节中权且译为"罪责"。——中译注

听领会就愈加本真。而从本质上看，召唤之领会的本真性包含着什么？呼声每一回都给出了什么可加领会的东西（即使这东西实际上并非每次都被领会）？

我们已经用一个命题给出了这个问题的答案：呼声不说出任何可供议论的东西，它不提供任何关于事件的知识。呼声向前指引此在到其能在处去，而这时呼声是出自无家可归状态的呼声。呼唤者诚然是不确定的，但他从何处呼唤，对呼唤来说却并非无关紧要。这个何所由来，即被抛的个别化的无家可归状态，在呼唤中被一道呼出，也就是说，一道展开。在唤上前去到……之际，呼唤的何所由来就是唤回的何所归去。呼声并不给出任何理想的普遍的能在供人领会；它把能在展开为各个此在的当下个别化了的能在。唯当我们把呼声领会为唤上前来的唤回，才能充分规定呼声的开展特点。只有在这一方而上以这种方式把捉呼声，才问得上呼声给出什么东西供人领会。

在一切良知经验中充耳所闻或充耳不闻的是：呼声向此在进言说，它"有罪责"，或作为发生警告的良知提示可能的"有罪责"，或作为"清白"的良知确认"无罪责之觉"。如果我们"直截了当"地指明这些，是不是能更容易，更有把握地回答呼声说的是什么这一问题了呢？但愿这种"一致"经验到的"有罪责"到了经验良知解释良知的时候不那么五花八门呢！而且就算这种"有罪责"的意义可以众口一声地加以把握，"有罪责存在"这一生存论概念仍还晦暗不明。然而当此在向它自己进言说它"有罪责"时，罪责这一观念若不取自对此在存在的解释，又该取自何处呢？老问题又提出来了，谁在说？我们如何是有罪责的？罪责意味着什么？罪责这一观念不可任意设想出来强加到此在头上。但若确乎可能对罪责的本质有所领悟，那么这种可能性就必得在此在中先行描绘出来。我们该如何寻觅可引导揭示这一现象的线索呢？一切从存在论上对 281

罪责、良知，死这一类现象的探讨都必须从日常此在解释这些现象时所"说"的东西入手。而同时在此在沉沦着之存在方式中又包含着这样的情况：此在的解释通常以非本真的方式"制定方向"而不涉及"本质"，因为要从源始处就对存在论问题提得适当，这对此在来说还是陌生的。但在视而不见之际，也一道暴露出对现象的源始"观念"的一种指示。在讨论"有罪责"的源始的生存论意义之时，我们的标准取自何处呢？取自于这一"有罪责"是作为"我在"的述语浮现出来这一情形①。难道说被非本真的解释领会为"罪责"的东西是在此在本身的存在之中吗？也就是说：只要此在实际生存着，它就已经是有罪责的吗？

由此可见，援引一致听到的"有罪责"还不就是回答呼声之所呼的生存论意义问题。呼声之所呼还有待把握为概念，这才能够使人理解到：所呼的"有罪责"意指什么？为什么日常解释倒置了它的含义？以及，这是怎样发生的？

日常知性首先是在"负债"、"赊欠某人"的意义上来理解"有罪责存在"的。人应得归还他人有权要求的东西。这种"负有债责"的"有罪责存在"是在交出、纳入这类烦忙活动方面杂然共在的一种方式。这类烦忙活动的样式还有拖欠、剽窃、拒付、巧取豪夺，亦即以这种那种方式不满足他人的财产要求。这种方式的有罪责存在关涉到可为之烦忙的东西。

282

有罪责存在还有一层含义即"有责于"某事，这就是说，是某事的原因或肇始者，或也可能是某事的"事由"。在这种"有责"于某事的意义上，人们可能并不对某个他人"负债"或成为"有债责的"，但却仍是有罪责的。反过来，人们也可能自己并无责于某事却仍

① "Schuldig"在德语中为形容词，和系动词"Sein"构成述语，如"Ich bin Schuldig"（我是有罪责的）。这里，"Ich bin"意即"我在"；但中文难于表达这层意思，只能译为"我是……"。——中译注

然对他人负债——一个他人可能"为我"而向他人"背债"。

有罪责存在的这两种流俗含义，即"负债于……"和"有责于…可以归于一处，造成一种我们称之为"使自己负罪责"的行为，这也就是对于伤害某种债权的事负有责任并且使自己应受惩罚。不过，未被满足的要求并非一定牵涉到某种占有物：这种要求还可以调整一般的公共的杂然共处，而在权利伤害中的"使自己负罪责"既经这样规定，则同时还可能具有"对他人成为有责"的性质。这事不是通过权利伤害本身发生的；而是我对他人在其生存中受到危害、误人歧途甚或毁灭负有责任。即使无伤于"公"法，这种"对他人成为有责"仍是可能的。因而在"对他人成为有责的"这一意义上的有罪责存在的概念也可以从形式上规定为：是某一他人此在中的缺欠的根据，即这一作为根据的存在原因按照它是造成何种缺欠的根据而规定自己为"有所缺欠"。这种有所缺欠在于它不满足生存着共他人存在(方面)的某种要求。

我们姑且不追问这些要求如何起源，以及我们又必须以何种方式根据这一起源来理解它们的要求性质与法规性质。无论怎样，在最后提到的那一意义上即伤害某种"伦理要求"的意义上，罪责存在总都是此在的存在方式。这对"使自己应得受罚"、"负债"和各种"有责于……"等罪责存在当然也都是一样的。这些也都是此在的行为。若把"负有伦理罪责"把捉为此在的一种"质"，这也没说出什么。相反，这种说法倒只表明这样的特征描述法不足以把此在某种"存在规定性"（即"罪责"）的这一方式〔即"伤害伦理要求"〕与前面几种行为〔即"负债"等〕从存在论上界划开来。道德罪责的概念在存在论上也一样没得到什么澄清。结果，在解释道德罪责现象的时候，一直能占统治地位的而且一直占着统治地位的是那样一些学说，——它们把应加惩罚乃至负人债款这类观念拉进道德罪责这一概念之中，甚而至于就从这类观念出发来规定这 383

一概念。但这样一来，"有罪责"又被推回到对权益要求加以结算找补这类烦忙活动的领域中去了。

只有首先从根本上询问此在的罪责存在，亦即从此在的存在方式来把握"罪责"观念，才能澄清并非必然牵涉"欠债"与权利伤害之类的罪责现象。

要达到这一目标，"有罪责"这一观念就必须在一定程度上形式化，直到摆脱对烦忙着杂然共在的流俗的罪责现象的牵涉。罪责观念不仅必须越过结算这种烦忙的领域脱颖而出，而且也必须解脱与"应当"及法规的牵涉，即并不指那因违反"应当"与法规的要求而承担罪责。因为即使在这里罪责仍必定被规定为缺欠，即欠缺那应当存在与能够存在的东西。但欠缺说的是不现成存在。缺欠之为某种应当事物的不现成存在是关于现成事物的一种存在规定性。生存按其本质而言不可能在这种意义上缺欠任何东西，这并非因为生存是完满的，而是因为其存在性质始终有别于一切现成性。

然而在"有罪责"观念中有着不的性质。如果"有罪责"能规定生存，那就由此生出一个存在论问题来：如何从生存论上澄清这一"不"的不性？再则，"有罪责"观念还包含有"作为……的根据存在"——这一点在"有责于"这一罪责概念中是以未经分辩的方式表达出来的。从而我们把"有罪责"的生存论观念从形式上规定为：作为一种由"不"规定的存在之根据性的存在，这就是说：是一种不之状态的根据。如果以生存论上加以领会的罪责概念为基础的不这一观念排除了和某种可能的或被要求的现成事物的牵涉，如果此在一般地就不应以某种现成之物或通行事物来衡量，不该由不是它自己所是的或不是以它的方式即生存方式存在的事物来衡量，那么，也就不再可能参照"是某种缺欠的根据"这一提法而把作为根据的存在者结算为"有所缺欠"。不能简简单单把某种以此

在方式"引起的"缺欠，把某种要求的不满足归算到"原因"的有所缺欠上去。"是……的根据"所具有的不性无须等同于根基于它、自它发源的阙失物的不性。根据无须反过来从根据它的东西那里才能得到它的不之状态。但包含在其中的就是：有罪责并非作为某种欠债的结果出现，而是相反，欠债只有"根据于"一种源始的有罪责才成为可能。能够在此在的存在中展示出这样一回事吗？它在生存论上怎样才是可能的？ 284

此在的存在是烦，烦包括实际性（被抛）、生存（筹划）与沉沦。作为存在者，此在是被抛的此在，但却不是把它自身带入它的"此"。作为存在者，此在被规定为这样一种能在：它听到了它自身，但却不是作为它自身把自己给与本己的。生存着的此在从不回到其被抛状态后面去，以便能把这一"它存在，且不得不存在"从它的自身存在割舍掉并把它引入"此"。但被抛状态并非挂在此在身后好似随此在发生的、事实上落到此在身上却又能从它身上脱落的事件。实则只要此在存在，此在作为烦就总是它的"它存在且不得不存在"。此在委托给了这个存在者，它只有作为它所是的存在者才能生存；作为这样一个存在者，此在生存着就是它能在的根据，虽然此在不曾自己设置这根据，但它依栖在这根据的重量上，而情绪把这重量作为负担向此在公开出来。

那么此在如何作为这种被抛的根据而存在？只是这样：它向着它被抛入的种种可能性筹划自己。自身之为自身不得不为自身设置它的这根据；这自身却决不能控制这根据，而是不得不生存着接受根据性的存在。去作为本己的、被抛的根据存在，这就是能在；而烦就是为这一能在而烦。

此在是作为根据的存在者，也就是说，它作为被抛的此在生存者，作为这一存在者，此在始终落在它的种种可能性之后。此在在生存上从不在它的根据之前存在，而一向只出自这根据并作为这

根据存在。从而，作为根据性的存在就等于说：从根本上从不控制最本已的存在。这一“不”属于被抛状态的生存论意义，此在这一存在者作为根据，其本身就是它本身的一种不之状态。不之状态绝不意味着不现成存在、不实存；而是意指一种组建着此在的这样一种存在，即它的被抛状态的“不”。这一不的不之特性在生存论上规定自已为：此在自身以存在者的方式存在着，作为自身，此在就是被抛的存在者。为了作为根据而存在，此在离脱根据，这种离脱根据不是以通过它本身的方式，而是以趋就它本身的方式。并非只有当此在存在的根据源于本已的筹划之时，此在才本身是这根据；情况却是：此在作为本身存在就是根据的存在。根据总只是这样一种存在者的根据——这种存在者的存在不得不接受作为根据的存在。

此在生存着是它的根据。这也就是说：此在从种种可能性领会自已，它就是这样领会着自身的被抛的存在者。但其中就含有：此在向来就以能在的方式处在这种或那种可能性中，它始终不是另一种可能性，在生存状态的筹划中它已放弃了那另一种可能性。筹划不仅作为向来被抛的筹划是由根据性的存在的不之状态性规定的，而且筹划之为筹划，其本身本质上就不，这种规定却又绝不意指“无结果”或“无价值”这一类存在状态上的属性，而是筹划活动的存在结构的生存论组建因素。这里所指的不之状态属于此在面对其生存状态上的诸可能性的自由存在。但自由仅在于选择一种可能性，这就是说，在于承担未选择其它可能性并且也不能选择它们这回事。

在被抛状态的结构中也象在筹划的结构中一样，本质上有着一种不之状态。这种不之状态是在沉沦中的非本真的此在的不之状态之所以可能的根据，而此在一向总已作为这一沉沦实际存在着。就其本质而言，烦本身自始至终贯穿着不之状态。从而，此在

的存在即烦作为被抛的筹划就等于说，是不之状态的(不的)根据。而这意味着：此在之为此在就是有罪责的——苟若从生存论上讲确乎可以从形式上把罪责规定为不之状态的根据性的存在的话。

生存论上的不之状态绝不具有阙失的性质，即相对于某种设置好了但在此在中未被达到的理想而有什么缺陷。情况倒是：先于此在能够加以筹划的及大半达到了的所有东西，这一存在者的存在作为筹划已经是不的。从而，这一不之状态也就不是偶或呈现在此在身上，好象它是一种晦暗不明的质附于此在，而当此在有了足够的进步就能予以排除似的。

虽然如此，这一生存论上的不之状态的不性的存在论意义却仍晦暗不明。但说到一般的"不"之存在论本质，情况也是一样。存在论与逻辑学对不的作用一向寄以厚望，从而也零碎片断地使不的种种可能性映入眼帘。然而它们却不曾从存在论上揭开不本身。存在论过去曾发现这个不摆在那里，于是就使用它。但每一个"不"都这样不言自明地意味着匮乏意义上的否定因素吗？"不"的肯定性难道仅在于组建着"过渡"吗？为什么所有的辩证法都躲避到否定性中，却不辩证地论证这类东西本身，甚至不能把它作为问题确定下来呢？人们可曾把不性的存在论起源变成问题了吗？或哪怕先行对"不"及其不性和可能性这些问题得以提出所赖的诸条件探寻一番了吗？但若不专题澄清一般存在的意义，还该在何处找到这些条件呢？ 286

要从存在论上解释罪责现象，阙失与匮乏这些本身不大清晰的概念显然已经不够用。尽管若以充分形式化的方式把握这些概念，它们毕竟还可广派用场。至于依循罪恶观念，依循malum〔恶〕之为privatio boni〔善之阙失〕的观念来制定方向，那简直就丝毫也接近不了生存论上的罪责现象。bonum〔善〕与privatio〔阙失〕出自关于现成事物的存在论。而由这二者抽象出来的"价值"观念

也是与这同一种存在论相适应的。

其存在为烦的存在者不仅能背负实际的罪责，而且它在其存在的根据处就是有罪责的；唯有这种“是有罪责的”才提供了使此在实际生存着能够成为有罪责的存在论上之条件。这种本质性的有罪责存在也同样源始地是“道德上的”善恶之所以可能的生存论条件，这就是说，是一般道德及其实际上可能形成的诸形式之所以可能的生存论条件。源始的有罪责存在不可能由道德来规定，因为道德已经为自身把它设为前提。

但何种经验可为此在的这一源始罪责存在作证呢？人们却似乎没忘记反问：只有当罪责意识觉醒时，罪责才“在此”吗？抑或说，源始的罪责存在恰恰在罪责的“沉睡”之中才宣告出来吗？罪责存在首先和通常保持其未展开状态，由于此在存在的沉沦而保持其封闭状态，这恰只揭露出所说的不之状态。罪责存在比任何一种对它的知都来得更源始。而只因为此在在其存在的根据上就是有罪责的，而它作为被抛沉沦的此在对它本身封闭它自己，良知才是可能的——苟若这一罪责存在的呼声确乎给出什么可供人领会的话。

呼声是烦的呼声。罪责存在组建着我们称之为烦的存在。此在在无家可归状态中源始地与它自己本身相并。无家可归状态把这287 一存在者带到它未经伪装的不之状态面前；而这种不之状态属于此在最本己能在的可能性。只要此在之作为烦为的是其存在，此在就从无家可归状态中将其作为实际沉沦的常人本身——向着它的能在唤起。召唤是唤上前来的唤回，向前就是：生存着承受它所是的被抛的存在者，唤回就是：唤到一种可能性中去，即到被抛状态，以便把被抛状态领会为它不得不接纳到生存中来的不的根据。良知的这种唤上前来的唤回使此在得以领会：此在——在其存在的可能性中作为其不之筹划的不的根据——应把自己从迷失于常

人的状态中收回到它本身来，也就是说：此在是有罪责的。

人们会觉得：那么，此在以这种方式使人领会的东西似乎是某种关于它本身的信息，与这种呼声相应的听似乎是对"有罪责"这一实际情况的信息接收。但若呼声应得具有唤起的性质，这种良知解释岂不要把良知的功能彻底倒置了？向罪责存在唤起，岂不是说向恶唤起？

再粗暴的解释也不会愿意把这样一种呼声意义硬压到良知头上。那么，"向罪责存在唤起"说的是什么呢？

如果坚持按罪责存在的生存论意义来理解它，而不是把从这样一种罪责——其意义被理解为通过某种行动或拖拉不动而"产生"的欠债——中所引出的概念当作基础，那么呼声的意义就变得清清楚楚了。既然良知的呼声来自此在本身而且唯指向这一存在者，提出上述要求就不是任意之举。然而，这样一来，向罪责存在唤起就意味着唤上前来，唤向我作为此在向来已是的能在。这一存在者无须乎先有错失或拖欠才负"罪责"，作为"有罪责"存在，此在应当本真地就是"有罪责的"。

于是，正确地倾听召唤就等于在其最本己的能在中领会自己，亦即在这样一种自身筹划中领会自己——这种自身筹划的所向就是能以最本己的本真的方式成为有罪责的。此在有所领会地让自己被唤上前去，唤向上面这种可能性，其中就包含有此在对呼声成为自由的情况：准备着能被召唤。此在以领会呼声的方式听命于它最本己的生存可能性。此在选择了它自己。

随着这一选择，此在使其最本己的罪责存在对自己成为可能，而这种罪责存在对常人自身则保持其封闭状态。常人的知性只识得是否满足手头规矩与公众规范。常人结算这些规矩规范受了几许冲撞并企求得到找补。常人溜过最本己的罪责存在，以便嘈嘈嚷嚷议论"犯错误"。但在召唤中，常人自身被召唤向本身的 288

最本己的罪责存在。领会呼声即是选择;不是说选择良知,良知之为良知是不能被选择的,被选择的是有良知,即对最本己的罪责存在的自由存在。领会召唤就等于说:愿有良知。这并非意指:愿有"良知";也非指:着意培育"呼声",而只是指:准备被召唤。愿有良知当然远非搜求种种实际的疚责,它同样也远非从罪责(其意义是本质性的"有罪责")求解放的倾向。

愿有良知毋宁是实际上之所以可能变成有罪责这件事的最源始的生存状态上的前提。此在领会着呼声而让最本己的自身从所选择的能在方面自在行为。只有这样,它才能是负责的。但一切行为实际地却必然是"没良知的",这不仅因为行为避免不了实际上的道德疚责,而且因为行为基于其不的筹划的不的根据一向在共他人存在之际就已经成了对他人有罪责的。于是愿有良知就要把本质性的"没良知"承担过来;而只有在这"没良知"之内才有着"善良地"存在这种生存状态上的可能性。

虽然呼声不提供任何信息,它却并不因此只是批判性的,它是积极性的。它把此在最源始的能在作为罪责存在开展出来。因而,良知公开自身为一种此在存在的见证,良知在这一见证中把此在本身唤到它最本己的能在面前来。还能够从生存论上更具体地规定如此这般见证的本真能在吗?在这之前还有一个问题:如果人们犹在诧异我们在这里何以一昧回到此在状况上去阐释良知而却匆匆越过流俗良知解释所熟知的所有现有情形,那么,象我们这样提出在此在本身之中所见证的能在是否称得上足够明显呢?在上面的阐释中,究竟还能不能象良知"实际"所是的那样复认出良知现象来?我们不会是太过自信太过率直地从此在的存在状况演绎出一种良知观念吧?

289

良知阐释的最后一步是从生存论上界说在良知中得以见证的本真能在。为了保证良知的流俗理解也得通达这一步,就需要明

确指出存在论分析的结果与日常良知经验之间的联系。

第五十九节　生存论的良知阐释与流俗的良知解释

良知是烦的呼声，来自在世的无家可归状态；这呼声把此在向最本己的能有罪责的存在唤起。与此相应的召唤之领会就是愿有良知。这两句规定不可能马上就同流俗的良知解释谐调起来。它们甚至显得针锋相对。我们之所以称流俗良知解释，因为这种解释在描述这一现象特征和标识其"功能"的时候执着于人们认作良知的东西以及执着于人们如何跟随这种良知或不跟随这种良知的情况。

但是，存在论阐释非得与流俗解释取得到一致吗？在原则上存在论上流俗解释不恰恰须得怀疑吗？既然此在首先和大多从烦忙所及的事物方面来领会自己并把它的所有行为都解释为烦忙，那它不是要以沉论晦蔽的方式来解释它的存在的这种方式了吗？此在迷失于常人的所烦所忙；那么，它所解释的存在方式不恰恰是它作为呼声要从这种迷失状态中收回的那种存在方式吗？日常生活把此在当作某种上到手头加以烦忙，亦即加以管理结算的东西。"生活"是桩"经营"，也许赢利也许蚀本。

所以，考虑到此在本身的流俗存在方式，就无法担保源于这种存在方式的良知解释与依这种解释制定方向的良知理论已为这类阐释工作找到了适当的存在论境域。虽说如此，流俗的良知经验却也必定这样那样前存在论地触到了这一现象。由此引生出两个方面：一方面，日常良心解释不能作为衡量某种存在论分析的"客观性"的最终标准；另一方面，存在论分析也不该对日常良知理解掉头不顾，不该越过基于这一理解的人类学、心理学和神学的良知 290

理论。如果生存论分析从良知现象的根源处把这现象剖析清楚了，种种流俗的解释就一定恰恰从这一分析而成为可理解的；特别是它们在何处错失良知现象以及它们为什么掩蔽良知现象也同时可得理解了。不过，在本书所讨论的问题的联系中，良知分析只是为解决存在论的基础问题服务的，所以，描述生存论良知阐释与流俗良知解释的联系，这一工作就只能满足于指出本质性的问题。

前面曾把良知阐释为把烦向罪责存在唤起。流俗良知解释针对这一阐释所会提出的诘难有四种：1．良知本质上具有批评作用。2．良知向来是要对某种确定的已施行的或所要施行的行动发言的。3．按照经验，"声音"从不这样在根源处关涉此在的存在。4．这种阐释不曾涉及良知现象的诸种基本形式："恶"良知、"清白"良知，"谴责的"良知和"警告的"良知。

恐怕可以从最后提到的这类考虑开始讨论。良知之"恶"。良心"有愧"在一切良知解释中都是首先讨论到的。良知本来就是"恶的良知"。这就宣告出：一切良知经验最先经验到诸如"有罪责"这样的东西。但该如何领会在这种良心"有愧"的观念中的恶的昭示呢？"良知体验"在行为完成或拖拉未作之后浮现出来。声音跟在过失之后并回身指向此在因之负了罪责的、已铸成的事情。如果说良知宣告一种"罪责存在"，那么它不可能以向……唤起的方式发生，而是以回忆的方式指向所涉的罪责。

然而，声音随后到来这件"事实"是否与呼声在根本上是呼上前来的这种说法不相容呢？把声音把捉为随后跟来的良知蠢动却并不表明对良知现象的源始领会。如果实际负责只是实际良知呼声的事由而已呢？如果对良知之恶的上述阐释是中途而废呢？而情况正是这样；这可以从上述阐释把良知现象引入其中的那种存在论先有〔框架〕那里看出来。声音是某种浮现出来的东西，它在一一相续的现成体验中有其位置，它跟随着对行为的体验。然而，无

291

论呼声、还是发生了的行为、所负的罪责都不是摆到眼前的事物，并不具有一一相续的现成事物的性质。呼声具有烦的存在方式。在呼声中此在先行于它自身而“存在”，其情形是：它同时反过来指向它的被抛状态。只因为一开始就把此在当作接踵而来的体验的前后联系，才可能把声音当作随后跟来的较晚的东西，从而也就必然是回过来进行指引的东西。声音确乎呼回，但却越过发生了的行为而直回到被抛的罪责存在，这种存在比一切疚责“更早”。呼回却同时向着罪责存在呼上前来，这罪责存在则须得在本已的生存中才掌握得到，所以，生存状态上的本真罪责存在恰只是“跟随”着呼声，而不是相反。良心有愧从根本上远不只以责备方式回指，毋宁说它倒是以向前指向被抛状态的方式唤回。一一相续的体验的前后顺序不提供生存活动的现象结构。

如果说对良心“有愧”的特征描述还未达到源始现象，那么对良心“无愧”的特征描述就差得更远了，无论把良心“无愧”当作一种独立的良知形式还是一种从本质上植根在良心“有愧”中的形式，都是一样。就象良心“有愧”公告出一种“罪恶存在”一样，良心“无愧”必得公告出此在的“善良”。不难看出，这样一来，良心先前作为“神圣权能的流溢”，现在成了伪善的奴仆。良心应得让人说他自已：“我是善良的”，谁能说这话呢？而谁又不愿这样表白自己？大概只有善人吧？这就看出良心无愧这一观念导出的结论是不可能的，但由此恰只映现出：良心呼唤罪责存在。

为了摆脱上面的结论，人们曾把良心无愧阐释为良心“有愧”的缺失，把它规定为“经历到良心有愧的阙然”。① 因而，良心无愧似乎就是对呼声不浮现的经验，亦即经验到我没有什么可责备我自已的。但怎样才能“体验”到这种“阙然”呢？这种臆想的体会根

① 参见马·舍勒《伦理学中的形式主义和唯物主义的价值伦理学》第二部分。本年鉴第二卷（一九一六年）第192页。——原注

292 本不是对某种呼声的经验，而是使自己确知①：此在并不曾施行归给它的某件行为，所以它是无罪责的。确知到不曾作什么，这根本不具有某种良知现象的性质。相反，这种确知倒可能意味良知的遗忘。亦即出离了能被召唤的可能性。这种所谓"确知"以安定方式把愿有良知这回事加以压制；亦即压制对最本己的，常驻的罪责存在的领会。良心的"无愧"既非独立无依的又非另有根基的良知形式，也就是说、它根本就不是良知现象。

良心"无愧"这种说法源自日常此在的良知经验，就此而论，日常此在不过由此泄露出，即使它在讲良心"有愧"时却仍不是从根本上触到良知现象。因为良心"有愧"的观念实际上是依良心"无愧"的观念制订方向的。日常解释执着在烦忙结算与找补"罪责"与"无罪责"这一向度上。于是，人们只是在这一境域中"体验"到良知的声音。

当我们描述良心"无愧"或"有愧"这类观念的起源时，我们实也已经断定了良知指向前去加以警告与指向后去加以指责的区别。良知警告的观念似乎最切近于向……唤起的现象，它和这种唤起都分有指向前去的性质。但这种一致却只是假象。另一方面，良知警告的经验只是从所欲的，然而良知却要加以抵制的行动着眼来看待声音的。警告是对所愿之事的阻拦，它之所以可能，只因为"警告的"呼声以此在的能在为标的，亦即以在罪责存在之中的自我领会为标的，而唯因这种自身领会，"所愿之事"才会夭折。良知警告具有不时调整而摆脱疚责的功能。良知"警告"的经验所看出的良知的呼声倾向仅仅是在常人的知性所能够到的范围之内。

我们提到的第三点考虑基于这样一种事实：日常良知经验认

① 作者这里暗指"Gewissen"（良知）和"gewiss"（确知）的字面联系。——中译注

不出有向着罪责存在被唤起这样的事儿。对此必予承认。然而，日常良知经验是否已经能担保：良知声音的一切可能的呼声内容都在这种经验中听到了？是否由此可以推断，奠基在流俗良知经验上的良知理论确已为良知现象的分析提供了恰当的存在论境域？然而，沉沦这一此在存在的本质方式不是恰恰显示出：在存在者状态上，这一存在者首先和大多是从烦忙活动的境域来领会自己，但在存在论上，它则是在现成性意义上来规定存在吗？由此就生出了对这现象的双重晦蔽：理论所见到的是一一接续的体验或"心理过程"，而这种接续过程的存在方式大都、甚至是全然未加规定的。经验所对的良知则是裁判者和警告者，此在与他以结算的方式进行协商。

293

康德用"正义法庭"作为主导观念来奠定他的良知解释，这不是偶然的，这通过道德律令的观念已露端倪——虽然他的道德性概念与功利道德及快乐主义还相去甚远。就连价值论，无论从形式上还是从质料上开端，也都将一种"道德形而上学"，亦即此在及生存的存在论作为其未经道出的存在论前提。此在被当作可以对之烦忙的存在者，而这种存在者的烦忙具有"实现价值"或"完成标准"的意义。

要把日常良知经验当作良知阐释的唯一裁判而援引它所识认的东西，就必须首先考察一下日常良知经验是否能本真地通达良知，才有可能言之成理。

如果是这样，下面这种指责也就失去了它的力量：生存论解释不重视把良知呼声牵到某种确定的"已实现的"或所愿的行动上去。常常经验到呼声具有这种倾向，这仍是不可否认的。问题只是在于：这种呼声经验是否让呼声对自己充分"呼出"了。知性解释可能会自以为牢守了"事实"，但到头来却恰恰由于其知性性质而限制了呼声的开展广度。不可把良心"有愧"的作用压低成对现

成疚责的提出或对可能疚责的嫌避，一如不可把良心"无愧"用来为"伪善"服务。此在好象就是"一户人家"，它所欠的债务无非需要有条有理地抵偿就是了；于是乎，自我却可以对这些一一接续的体验袖手"旁"观。

我们所提到的第一点考虑认为生存论阐释没有看到良知"本质上"具有批评作用。但是，如果呼声原本并不牵涉实际上是"现成的"罪责或实际愿望的会生罪责的行动，从而使良知的"指责"和"警告"不能表达出源始的呼声功能，那么，上面这项考虑也就失掉了地基。不过，在某种限度内这项考虑也可说源自对良知现象的真见。因为在呼声的内容里实际上展示不出任何由声音"肯定地"推荐或提供的东西。但怎样来领会良知作用的这种错失掉的肯定性呢？由此可以推出良知的"否定"性质吗？

294

之所以错失所呼之中的某种"肯定"内容，是因为期待一种当下用得上的指示，它提供出那些可用的、可计算的而又可靠的"行动可能性"。这种期待根系在知性烦忙活动的解释地平线上，在这里，此在的生存活动被纳入那经营整体的观念之下，部分地也因为未经明言地基于这种期待，人们针对"唯"形式的价值伦理学而要求一种唯物的价值伦理学。良知当然使这类期待大失所望。良知之所以不给出这类"实践性的"指示，只因为良知向生存、向最本己的能自己存在唤起此在。〔良知提供的〕若是被期待到的、可以简明一义地结算的公理，那么，对于生存，良知所否定掉的，恰恰就是去行动的可能性，因为良知显然不能以这种方式成为"肯定的"，所以它也不能以这种方式"仅仅否定地"起作用。呼声不开展任何能够——肯定地也罢，否定地也罢——作为可烦忙之事的东西，因为呼声意指存在论上截然不同的一种存在，即生存。反过来，在生存论意义上，经正确领会的呼声提供出"最肯定的东西"，亦即此在能够先行给与自身的最本己的可能性：以唤上前来的方式唤回到当

下实际的能自己存在。本真地倾听呼声意味着把自己带入实际行动。但我们先得弄清楚，**以本真地倾听的方式来领会**召唤这件事情本身包含着何种生存论结构，只有那时，我们才可能充分完整地阐释呼声之所呼。

上面我们首先指出的是：只是由流俗的良知解释所熟悉的那些现象若经存在论上的恰当领会是如何指回到良知呼声的源始意义上去的；然后指出的是：流俗解释源自此在在沉沦着自我解释之际的局限性，还有：因为沉沦属于烦本身，所以流俗解释**尽管其不言自明却不是偶然的**。

从存在论上对流俗良知解释的批评可能会导致一种误解。好象在指出日常良知经验**在生存论上**的非源始性的同时也就要评判处身在这种经验中的此在的**生存状态上的**"道德品质"。在生存论上恰当的良心阐释并不保证在生存状态上对呼声的领会，一如生存并不必然地、直接地因在存在论上不充分的良心领悟而遭贬损。在流俗的良知经验中一样可能有诚实认真，正如在更源始的良知领悟中一样可能有轻浮不真。不过，只要存在论上的理解不把自己同存在者状态上的经验割断，那么，在生存论上更源始的阐释也就同时在生存状态上更源始的领会中开展出**可能性**来。

295

第六十节 在良知中得以见证的本真能在的生存论结构

良心的生存论阐释应当提供出对此在的最本己能在的见证，这种见证是在此在自身之中的**存在者状态上**的见证。良心提供见证的方式并不是漠然公告，而是以唤上前来的方式向罪责存在唤起。如此这般得到见证的东西是由听"把捉住"的；这一听未经歪曲地在自己所意向的意义上领会着呼声。召唤之领会只有作为此在

的存在样式才提供了在良知呼声中所见证的东西之现象内容，我们曾把本真的呼声之领会标画为：愿有良知。这等于说，在其罪责存在中从它自身出发而"让"最本己的自身"在自身中行动"。这种"让在自身中行动"在现象上代表着在此在自身中所见证的本真能在。现在必须来剖明这种本真能在的生存论结构。只有这样，我们才能深入到此在生存的本真性在此在自身中所展开的基本机制。

愿有良知，作为在最本己能在中的自我领会是此在的展开状态的一种方式。除了领会而外，组建展开状态的还有现身情态和言谈。生存状态上的领会等于说：向着能够在世这样一种一向最本己的实际可能性筹划自身。但只有在这种可能性的生存活动中，能在才可能获得领会。

何种情绪对应于这一领会？呼声之领会在此在个别化的无家可归状态中可展着本己的此在。在领会中一道被揭示出来的无家可归状态天然地通过这一领会中包含的畏之现身情态而被开展出来。良知之畏这一实际情形是现象上的保证，说明此在在领会呼声之际已被带到它自己的无家可归状态而前来了。愿有良知成为畏之准备。

296

展开状态的第三个本质环节是言谈。没有一种言谈回应呼声这种此在的源始言谈，甚至在商谈议论良知所说之事的意义上也没有。对呼声的领会倾听无言回应，这并非因为它被某种压顶而来的"混沌力量"所震摄，而是因为它未经晦蔽地把呼声的内容据为己有。呼声呈现出常驻的罪责存在，这样也就把本身从常人知性的嘈杂闲谈中收回。所以，有所勾连的言谈这一样式包含在愿有良知中，而这种样式乃是缄默。我们曾把沉默描述为言谈的本质性的可能性①。谁默默给出供人领会的东西，总必"有的可说"。

① 参见本书第三十四节第164页。——原注

此在在召唤中让自己领会到它最本己的能在，因而这一呼唤是一种沉默。良知的言谈从不付诸音声。良知只默默呼唤，亦即：呼声来自无家可归的无声无闃，并把被唤起的此在作为静默下来的此在唤回到它本身的静默中去。从而，愿有良知只有在缄默中才恰当地领会到这种默默无语的言谈。缄默抽掉了常人的知性闲谈之言。

“严格奉守事实”的知性良知解释以良知仅只默默言谈为由而把良知弄得好象是根本确定不了和根本不现成的东西。人们只听得到，只领会得到嘈杂的闲谈而不能“断定”呼声，这也被归咎于良知，其托词是：良知是“哑”的，它显然不现成存在。其实，常人只不过是用这种解释来掩盖自己所固有的对呼声充耳不闻以及自己“听觉”的行而不远罢了。

因此，此在在愿有良知之中的展开状态是由畏之现身情态、筹划自身到最本己的罪责存在上去的领会和缄默这种言谈组建而成的。这种出众的、在此在本身之中由其良知加以见证的本真的展开状态，这种缄默的，时刻准备畏的，向着最本己的罪责存在的自身筹划，我们称之为决心。 297

决心是此在展开状态[①]的一种突出样式，而我们前面[②]曾从生存论上把展开状态阐释为源始的真理。真理原本不具有“判断”的性质，它根本不具有某种特定行为的性质，真理是在世之为在世的本质组建要素。必须把真理理解为基本生存论环节。我们从存在论上澄清“此在在真理中”这一命题的时候，曾提示这一存在者的源始展开状态即是生存的真理，并为界说这一真理而指引向此在本真状态的分析[③]。

---

① 中译失去了“Entschlossenheit”（决心）与“Erschlossenheit”（展开状态）之间的字面联系。——中译注

② 参见本书第四十四节，第212页。——原注

③ 参见本书第四十四节，第221页。——原注

现在我们随着展开状态来到了此在的最源始的真理，因为这也就是此在的本真的真理。此的展开状态同样源始地开展着当下整体的“在世界之中存在”，亦即：世界、在之中，本身、这个本身即是作为“我在”的这个存在者。世内存在者向来已随着世界的展开状态一道被揭示了。上手事物与现成在手事物的揭示状态奠基在世界的展开状态之中①，因为要敞开上手事物的当下因缘整体性就要先行领会意蕴。烦忙着的此在以领会着意蕴的方式寻视着把自己指派于照面的上手事物。要领会意蕴、亦即要开展当下的世界，则又基于领会一切揭示开的因缘整体性所回归的“为何之故”。为介入之故，为居持之故，为发展之故，这些都是此在的切近的和常驻的可能性。这一为其存在而存在的存在者一向已经向着这些可能性筹划自己了。既经抛入它的“此”，此在实际上向已被指派到一个特定的“世界”——它的“世界”。与此同时，这些切近的实际筹划是由烦忙着丧失于常人的境况来引导的。当下本己的此在可能向这种境况发出召唤，这召唤只能以决心的方式加以领会。这一本真的展开状态却也同样源始地使根基于这种展开状态而业已被揭示的“世界”的被揭示状态与杂然共在的展开状态改变样式。上298 到手头的“世界”就内容而言并不变成另一个世界，他人的圈子并未被更换，然而，领会着烦忙着向上手事物的存在和烦神着共他人的存在现在都从其最本己的能本身存在方面得以规定了。

决心这一本真的自身存在并不把此在从其世界解脱，并不把此在隔绝在一个飘游无据的我中。——决心之为本真的展开状态恰就是本真地在世，它又怎会去解脱、隔绝？决心恰恰把自身带到当下有所烦忙地寓于上手事物的存在之中，把自身推到有所烦神地共他人存在之中。

---

① 参见本书第十八节，第83页以下。——原注

出于选择了自身的能在这种"为何之故"，决心的此在解放自己，自由面对其世界。唯有断然朝向其自身的决心才把此在带入这样的可能性：让一道存在着的他人在他们自己最本己的能在中去"存在"，而在率先解放的烦神中把他们的能在一道开展出来。这种决心的此在可以成为他人的"良知"。本真的相互共在，唯源出于决心状态中的本真的本身存在，而非源出于模棱两可心怀妒嫉的约许和在常人及其所欲从事之业中的喋喋不休的称兄道弟。

决心依其存在论本质而言就是当下实际的此在的决心。这一存在者的本质即是其生存。决心只有作为领会着筹划着自身的决定来"生存"。但此在在决心之际是向什么方向作决定？此在应为何而作决定，只有决定本身能提供回答。人们要是以为决心现象只不过是把提交出来的、推荐出来的可能性取来抓住，那可就完完全全误解了决心现象。决定恰恰是对当下实际的可能性的有所开展的筹划与确定。此在的一切实际被抛的能在都具有不确定的性质，而这种不确定性必然属于决心状态。决心状态只有作为决定才吃得准它自己。但决心的这种不确定性，这种生存状态上的每次只有在决定中才得到确定的不确定性，却正具有其生存论上的确定性。

此在是在烦忙着烦神的方式中的能在，在存在论上，决心之何所向先行描绘在此在一般的生存论性质中了。但此在之为烦是由实际性与沉沦决定着的。此在展开在它的"此"中，它便同样源始地处身在真与不真之中①。这一点恰恰"本真地"对决心也有效，既然决心是本真的真理，决心本真地把不真据为已有。此在向来已在无决心中，也许马上又在无决心中。无决心这一名称所表达的现象恰就是我们曾解释为服膺于占统治地位的常人解释事物的方 299

① 参见本书第四十四节B，第222页。——原注

式的那种存在。此在作为常人本身仍依公众意见的知性两可状态而存在，在那种两可状态中无人作决定，却也总已经有了决议。决心意味着让自己从丧失于常人的境况中被唤起。常人的无决心虽还保持统治地位，但却只是不能滋扰下了决心的生存。无决心意指和生存论上领会的决心相反的概念，即不是指那种被某些阻碍压制住了那一意义上的存在者状态上的心理属性。而决定也仍是指向常人及其世界的，就决心才刚给与此在本真的透视性而言。理解这一点，也一道属于决定所开展的东西。此在在决心中为的是它最本己的能在，这能在作为被抛的能在只能向某些特定的实际可能性作筹划。决定并不抽身而出离"现实"，而是恰恰揭示着实际可能之事；其情形是：决定把可能之事按照它作为常人中最本己的能在所能是的那样加以掌握。可能的、下了决心的此在的生存论规定性包括着另一现象的结构环节，我们把这一前此一直跨过去的生存论现象称为**处境**(Situation)。

处境（形势——"处其势而能作某事"）这一术语带有空间含义。我们不打算把这种含义从生存论概念中清洗出去。因为此在的"此"也有这种含义。在世包含有某种本己的空间性，这种空间性的特征由去远现象与定向现象描述出来。只要此在实际生存，它就"设置空间"。不过，生存据以规定其"处所"的此在式的空间性是奠基于在世这种状况之中的。这一状况的本来要素是展示状态。正如"此"的空间性奠基在展开状态之中一样，处境也在决心中有其基础。处境是那向来已在决心中展开了的此，生存着的存在者就作为这个此而在此。处境并非此在被摆在其中的现成框架，或好象此在不过是也可以把自己带到这现成框架里去似的。处境还远异乎前来照面的环境与偶然事件的现成混合，处境只有通过决心，只有在决心中才**存在**。"本身"生存着就不得不作为此而存在，而唯决心为此，环境的当下实际的因缘性质才对"本身"开展出

300

来。我们称之为偶然事件的东西只会撞到决心上①，从共同世界与周围世界撞到决心上。

然而，处境本质上对常人封闭着。常人只识得“一般形势”，丧失于切近的“机会”，靠总计“偶然事件”维持此在，而常人又误认“偶然事件”，把它们当作或说成自己的功业。

决心把此之在带入其处境的生存。但决心也界说着在良知中得以见证的本真能在的生存论结构，即愿有良知的生存论结构。在愿有良知这种能在中我们曾看出适当的领会召唤的途径。由此已变得清清楚楚：当良知呼声向着能在唤起，它不是把任何空洞的生存理想摆到那里，而是向前呼入处境。正确领会的良知呼声的这种生存论上的积极性质同时也就使我们明见：把呼声倾向局限到摆到眼前的疚责的作法同等程度地误认了良知的开展性质，又在同等程度上只是似是而非地传达给我们对良知的声音的具体理解。而从生存论上把对召唤的领会阐释为决心，这就揭示出良知乃是包括在此在根基处的存在方式。借这种方式，此在见证着最本己的能在而使其实际生存对它自己成为可能。

把一种空洞的“习惯”，和一种不确定的“随意动机”拼凑到一起并不就是我们以决心这一名称所称的现象。决心并非刚刚有所识知地把处境呈到眼前，而是把自身已经投入处境②。此在作为下了决心的此在已经行动着。我们有意避免使用“行动”这个语词③。因为，一方面，我们不得不重新在很广泛的意思上把捉这个词，结果它本似专指积极活动，却把阻碍这类“活动”也包括进来，

① 中译未表达出“zufallen”(落向，撞到)同“zufälle”(偶然事件)之间的字面联系。——中译注

② 中译未表达出“sich vorstellen”(摆到面前、表象)和“sich stellen in”(投身)之间的字面联系。——中译注

③ 实际上，海德格尔经常使用这一概念。只是在遇到“决心”这一概念时，他才避免使用它。——英译注

虽然阻碍其实是消极的不活动。另一方面，它易于导致对此在存在论的误解，似乎决心是与理论职能对应的某种实践职能所特有的行为。可是烦作为有所烦忙的烦神却至为源始、至为整全地包罗着此在的存在，乃至若要区分理论行为与实践行为，总先就得把烦设为前提，而并非由这两种职能才始得合建起烦来，——即使借

301

辩证法之助也不行，辩证法由于未在生存论中奠立根基而必然是无根基的。而决心恰只是烦本身的本真状态——是其在烦中所烦的并作为烦而可能的本真状态。

提供实际生存状态的种种可能性所具有的主要特征和联系，按照这些可能性的生存论结构来阐释它们，这些任务都划在生存论人类学的课题范围之内①。而从生存论上界说由此在本身在良知中为它本身所见证的本真能在，这对眼前这部探索的基础存在论目的来说也就够了。

我们把决心清理为缄默的，准备畏的，向着最本己的罪责存在的自由筹划。随着这一工作的进行，本部探索也就能来界说我们所寻求的此在本真整体能在的存在论意义了。现在，此在的本真状态既不是一个空洞名号也不是一个虚构观念。虽然如此，从生存论上演绎出来的本真的向死存在作为本真的整体能在还仍然是一种缺少此在式见证的纯生存论筹划。唯当找到了这种见证，这部探索才能象这里的讨论工作所要求的那样满意地展示出在生存论上得到保障与澄清的此在本真整体能在。因为，只有当我们能从现象上通达这一存在者的本真性与整体性，这个存在者即唯有其

① 在这一问题上，卡·雅斯贝尔斯第一次明确地理解和进行了世界观学说的工作。参见他的《世界观的心理学》第三版，一九二五年。在这里，雅斯贝尔斯提出了“人是什么?”的问题并且从其所根本能是的方面来加以规定（参见第一版序言）。由此，“边缘境况”的基本的生存论存在论意义得到了澄照。如果人们仅仅把《世界观的心理学》当作“世界观类型”的参考书加以“使用”的话，那就全然误解了这本书的哲学倾向。——原注

生存包含有存在之领悟的这个存在者的存在意义问题才放到了百验不殆的地基之上。

第 三 章

此在的本真整体能在与时间性之为烦的存在论意义

第六十一节 从对此在式的本真整体存在的界说到对时间性的现象剖析——这一进程的方法步骤之草描

我们已从生存论上筹划出了此在的一种本真的整体能在。这 302 一现象的解释把本真的向死存在展露为先行[①]。在从生存状态上证实此在的本真能在时，这种本真能在曾作为决心展示出来并从生存论上得到了阐释。应得怎样合聚这两种现象？对本真的整体能在的存在论筹划把此在引至的那一向度，同决心现象岂不风马牛不相及吗？死与做事的"具体处境"会有什么共同之处呢？把决心与先行硬凑到一起，这种尝试岂不误引向某种不可容忍的、完全不是现象学的虚构吗？这种虚构岂不无可再自称具有据于现象的筹划性质了吗？

当然要禁止从外部把两种现象系到一起。在方法上还只留下一条可能的道路——从我们业经在其生存状态的可能性中证实了的决心现象出发并去追问：就其最本已的生存状态的存在倾向来

① 参见本书第五十三节第260页以下。——原注

说，决心是否先就指向作为自己最本己的本真可能性的先行着的决心？如果情况竟是，按照决心的本己意义，只有当它并不是向着随意的、不过是最近便的可能性作筹划，而是向着伏于此在的一切实际能在之前的最极端的可能性作筹划，并且或多或少不加伪装地就作为这种最极端的可能性投身于此在的一切实际把握了的能在之时，决心才把自己带入本真状态呢？如果情况竟是，作为此在的本真的真理，决心唯有在向死先行之际才达到它所包含的本真的确定性呢？如果情况竟是，下决心去做的一切实际的“暂先行之”唯有在向死先行之中才得到本真的领会，亦即在生存状态上被追上呢？①

作为生存论阐释的给定课题的存在者具有此在的存在方式；这一存在者无法靠把现成片断拼凑成一个现成事物的方法而得。只要生存论阐释不忘记这一点，它就必须由生存观念指引自己的生命步骤。就追问先行与决心之间的可能联系这一问题来说，这一点所意味的无非是要把这些生存论现象向着在它们本身那里草描出来的生存状态的可能性作筹划，再从生存论上对这些现象“刨根问底”。通过这种方法，研究先行着的决心——作为生存状态上的可能的本真整体能在——的工作就去掉了任意虚构的性质。这项工作就成为以阐释方式进行的此在的解放——把此在向着它最极端的生存可能性解放出来。

这一步骤同时也昭示出生存论阐释的最本己的方法性质。除了几处必不可少的注释，我们至今一直压下了对方法问题的明确讨论。首先应该“走到”现象“面前”。而在剖析业已在其基本现象的内容绽露出来的存在者的存在意义之前则须暂驻探索的步伐——不是为了“休息”，而是要为探索工作获取更精猛的动力。

① 作者这里有意提示Vorläufigkeit（暂先行之）与Vorlaufen（先行）之间的字面联系。参见本书第七十四节。——中译注

真切方法的根本在于以适当的方式先行看到有待展开的“对象”及对象领域的基本机制。所以，真切的方法上的考虑同时也就提供出作为我们课题的存在者的存在方式的讯息——这与关于技术的空洞讨论大相径庭。而唯有把一般生存论分析工作在方法上的可能性、要求与限度加以澄清，才能为生存论分析的奠基性步骤，为展露烦的存在意义确保必不可少的透彻性。**但对烦的存在论意义进行阐释，必须凭据充分地、持驻地以现象学方式再现前此整理出来的此在生存论机制。**

从存在论着眼，此在原则上有别于一切现成事物与实在事物。此在的“持存”并非根据于某种实体的实体性，而是根据于生存着的自身的“独立自驻性”①。我们曾把这一自身的存在理解为烦。包含在烦之中的**自身**这一现象需得一种源始的本真的生存论界说；这种界说与对非本真的常人自身的准备性的展示相对应。与此相连的工作是把那些一般指向“自身”的诸可能的存在论问题确定下来——苟若“自身”既非实体又非主体的话。

只有这样才能充分澄清烦这一现象。然后可得以询问这一现象的存在论意义。这一意义的规定则将成为时间性的剖析。这一展示并不导向某种僻远殊隔的此在领域；它倒恰是立足在此在本己的存在论可理解性的最邻近的基础上来理解此在的生存论基本机制的整体现象内容。**源始地从现象上看，时间性是在此在的本真整体存在那里，在先行着的决心那里被经验到的。**如果时间性是在这里源始地昭示出来，那么可以推测先行的决心的时间性是

① 在这一句子中，至少有五个词源自印欧语系的词根“stā-”。它们分别是“Best-and”(持存)；“Substanz”(实体)；“Substantialität”(实体性)；“existierenden”(生存着的)；“Selbstständigkeit”(独立自驻性)。“Bestand”这个词十分重要，在海德格尔的用法中，它不仅意指“持续的存在”，而且还常在“某物由之组成”，亦即“内容”的意义上使用。“Selbstständigkeit”译为“独立自驻性”，一方面是持驻的(ständig)(参见本书第291—292页)；另一方面又是持驻于自身的(参见本书第322页)。——英译注

时间性本身的一种特具一格的样式。时间性可以在种种不同的可能性中以种种不同的方式到(其)时(机)。此在的本真状态与非本真状态这两种基本的生存可能性在存在论上根据于时间性的诸种可能的到时①。

倘若说由于沉沦着的存在之领悟(把存在领悟为现成性)占有统治地位而此在的本己存在的存在论性质与此在已相隔甚远，那就更不用说这一存在的源始基础了。无怪乎时间性乍看上去与流俗领悟所通达的"时间"可能格格不入。所以，不能不经检查就把流俗时间经验的时间概念和由此滋生出来的问题提法当作衡量某种时间阐释是否适当的标准。探索工作反倒必先熟悉于源始的时间性现象，以便从这一现象出发烛照流俗时间领悟的源流的必然性和方式，以及它的统治地位的根据。

对源始时间性现象的保证靠的是表明：前此整理出来的此在的一切基础结构，就它们可能的整体性、统一和铺展来看，归根到底都须被理解为"时间性的"，理解为时间性到时的诸样式。于是，生存论分析工作在剖析时间性之时便又承担起把进行过的此在分析工作重演一番的任务；这一重演的意思是对诸本质结构就其时间性加以阐释。时间性本身草描出了这一任务所需的诸项分析的基本方向。从而，这一草描包括下列部分：生存状态上的此在本真整体能在即先行的决心(第六十二节)；为阐释烦的存在意义所获得的诠释学处境与一般生存论分析工作的方法性质(第六十三节)；烦与自身性(第六十四节)；时间性之为烦的存在论意义(第六十五节)；此在的时间与由之发源的更源始地重演生存论分析的任务(第六十六节)。

① "Zeitigen"是名词"Zeit"(时间)的动词形式。在德语中的基本意思为"某某东西的生发、造成(的时机)"；"果实的成熟(的时机)。"所以，本书译为"到(其)时(机)"，或简称"到时"。——中译注

第六十二节　生存状态上的此在的本真整体能在即先行的决心

按照决心的最本己的存在倾向，如果把它提到头，决心能带我们向本真的向死存在走出多远？应当如何理解愿有良知与生存论上被抛的此在本真整体能在之间的联系？把二者扔到一处就产生出一种新现象吗？抑或这种现象仍不离乎在其生存状态可能性中得到见证的决心；于是乎决心凭借向死存在就能够经历到一种生存状态上的样式化？但说从生存论上把决心现象想到头，又是什么意思呢？

我们曾把决心标识为期求自己去畏的缄默无言的自身筹划：向着最本己的罪责存在的自身筹划。这种罪责存在包含在此在的存在之中；它意味着一种不之状态的具有不性的根据性存在。属于此在存在的"有罪责"增不了也减不了。它先于一切量化——苟或谈得上量化的话。且此在本质性地有罪责，而非时有之复又无之。愿有良知为这种罪责存在而下决心。只要此在存在，它就作为这种罪责存在而存在。决心本来就是向这种罪责存在筹划自身的意思。所以，只有当决心在它开展此在之际对它自己变得透彻了，乃至领会到罪责存在乃是持驻的罪责存在，这才谈得上从生存状态上以本真方式接受决心之中的这种"罪责"。但唯当此在为自己把能在开展"到头"，才有可能把罪责存在领会为持驻的罪责存在。而在生存论上，此在存在到头就等于说：向终结存在。作为所有领会的向终结存在，亦即作为先行到死，决心本真地成为它所能是的东西，决心与先行还不仅是"有"一种联系，好象与一种它本身之外的东西有联系似的；决心把本真的向死存在隐含在本身之中作为其本己本真性在生存状态上的可能法式。得把这种"联系"从

现象上弄清楚。

决心等于说：让自己被唤向前去，唤向最本己的罪责存在。罪责存在属于此在本身的存在；而我们曾把此在的存在首要地规定为能在。在此持驻地以有罪责的方式“存在”；这说的只能是：此在306 向来作为本真的或非本真的生存活动处身在这种存在中。罪责存在并非只是某种持驻的现成事物的滞留不去的属性，而是本真地或非本真地以有罪责的方式存在的生存状态可能性。“有罪责”只在当下实际的能在中存在。罪责存在因为属于此在的存在而必须被理解为能有罪责①。决心向这种能在筹划自身，亦即在这种能在中领会自身。所以，这种领会处在此在的一种源始可能性之中。如果决心源始地即是它所倾向于去是的东西，决心便本真地处在源始的可能性中。而我们曾把此在向其能在的源始存在绽露为向死存在，亦即向着已标画出来的此在的别具一格的可能性去存在。先行这一活动把可能性作为可能性开展出来。从而，决心只有作为先行的决心才是向着此在最本己的能在的源始存在。只有当决心有资格作为向死存在，决心才始领会能有罪责的这个“能”。

此在是其不之状态的具有不性的根据。此在本真地在其生存中下了决心的把这一点接受下来。我们曾从生存论上对死加以理解，把它标识为生存特有的不可能的可能性，亦即此在绝对的不之状态。死并非在此在“到头”之际拼砌到此在身上，此在作为烦是其死的被抛的(亦即具有不性的)根据。这一源始地统治着整个此在存在的不之状态在本真的向死存在中向此在本身绽露出来。唯从此在整体存在的根据处出发，先行这一活动才使罪责存在显而易见。烦同样原始地隐含着死与罪责于其自身。只有先行的决

① “Schuldigseinkönnen”是“Seinkönnen”(能在)的一种方式。死译应为“罪责能在”，但中文欠通，故译为“能有罪责”。——中译注

心才本真地且具体地亦即源始地领会能有罪责[1]。

307 对良知呼声的领会展露出失落到常人中的状况。决心把此在拉回到他最本己的自身能在。在有所领会地向死这种最本己的可能性存在之际，本己的能在就成为本真的和通体透彻的。

在召唤中，良知的呼声跨越过此在的一切“世间的”声誉能力。呼声义无反顾地把此在个别化为其能有罪责，而呼声正是期求此在本真地作为这能有罪责而存在。从本质上个别化为最本己的能在这一过程从不减其锋锐，而这锋锐把向死先行作为向无所旁涉的可能性开展出来。先行着的决心让能有罪责作为最本己的无所旁涉的能在整体地击中良知。

愿有良知意味着准备被召唤到最本己的罪责存在，这一罪责存在在一切实际疚责之前且在消除了它们之后，总已经规定着实际的此在。这种率先的持驻的罪责存在的率先性若要无遮无掩地显现出来，那只有当这一率先性被罗织到对此在来说断然无可逾越的可能性中。如果决心先行着赶上了死的可能性直至其能在，那么此在的本真存在就不再能被任何东西逾越[2]。

我们曾借决心现象来到生存的源始真理而前。一旦下了决心，此在的当下实际的能在就绽露在此在本身面前，其情形是：此在本身是这一绽露又是被绽露的存在。真理中包含有与其本身相

---

① 罪责存在源始地属于此在的存在机制。这应当同神学上所理解的 Status Corruptionis（堕落状态）完全区别开来。在从生存论上规定了的罪责存在中，神学能够找到这种状态的实际可能性的某种存在论上的条件。那由堕落状态的观念决定的罪责是某种以完全特别的方式出现的实际疚责，这种疚责有其自己的证明。这一证明从原则上看始终摒弃了任何哲学的经验。对罪责存在的生存论上的分析既不表明它赞同也不表明它反对这种罪的可能性。但严格讲来，人们甚至不可以说此在的存在论根本上就对这种可能性之一般不置可否，如果这种存在论作为哲学上的询问对罪还根本一无所“知”的话。——原注

② 中译未能表达出überholen（逾越）与einholen（赶上）之间的字面联系。——中译注

应的持认为真。明确地把展开的事物和揭示的事物占有已有，这就是有所确知地存在。生存的源始真理要求有一种同样源始的确知，亦即要求处在决心所开展的东西中。决心为自己给出当下实际的处境并把自己带入这种处境。处境是无法事先加以计算或象一个等待把握的现成东西那样给定的。只有在一种自由的、事先无所确定但却对可确定性敞开的毅然决然之中，处境才始展开。那么，属于这种决心的确知性意味着什么呢？这种确知性应得处在由决定展开的东西中。但这又等于说：确知性恰不能僵固在处境上，它必须领会到：按照决定所固有的展开意义，决定必须对当下实际的可能性保持其自由与敞开。决定的确知性意味着：为其可能的而且一向实际上必要的回收保持其自由。决心的这种持以为真（作为生存的真理）却绝不是让我们回落到无决心中去。相反，下决心为回收而且保持其自由这样一种持以为真才是去重演其本身的本真决心。而这恰恰在生存状态上埋葬了失落在无决心之中的状况。决心所包含的持以为真按其意义来说趋向于持驻地保持其自由，亦即为此在的整体能在而保持其自由。决心状态之所以确保有这种持驻的确知性，就在于它同能够绝对确知的可能性联系在一起。此在在其死中必定绝对地回收它自己。决心持驻地确知这一点，亦即先行着确知这一点；决心于是而获得其本真的和整体的确知性。

308

但此在又同样源始地在不真之中。先行的决心同时给予此在对其封闭状态的源始确知。此在先行地下了决心，从而就对持驻的、基于本己存在就可能的失落于常人的无决心状态保持其敞开。无决心状况作为此在的持驻的可能性被一道确知。决心对其本身是透彻的；决心领会到：能在的不确定性只有在面向当下处境的决定中才能使自己得到规定。决心对自始至终统治着生存着的那一存在者的不确定性有所知。但若这种知要与本真的决心相应，它

自身就必须源自一种本真地作出决定的活动。本己的能在不确定性——虽然能在在决定中向来已变成确知的——只有在向死存在中才整体地公开出来。先行活动把此在带到一种可能性面前：这种可能性持驻地是确知的；然而就可能性何时变为不可能而言，这种可能性却时时刻刻保持其为不确定的。这种可能性公开出：这一存在者被抛入了它的“极限处境”的不确定性之中；此在因面对这种“极限处境”下决心而赢得其本真的整体能在。死的不确定性在畏中源始地开展自身。这一源始的畏则又趋进于期求自身下决心。畏把加在此在委弃于其自身这一状况之上的一切遮蔽都加清除。畏是对无的畏，无绽露出在此在的根据处规定此在的不之状态，而这根据本身则作为被抛入死的状况而存在。

309 我们曾表明本真的向死存在是最本己的、无所旁涉的、不可逾越的、确知的、然而又是不确定的可能性。现在我们的分析又依次展露出决心本身自觉驱向的(此在状态上)样式化的诸环节，而这些环节正是从获得上述规定的本真向死存在这一可能性生长出来的。决心只有作为先行的决心才本真地整体地是它所能是的东西。

但反过来说，我们又只是通过阐释决心与先行之间的“联系”才始达到对先行本身的充分的生存论领悟。不过，至此还只能被视为存在论上的筹划。现在要显示：先行并非发明出来硬加到此在头上的可能性，而是在此在之中得到见证的生存状态上能在的样式；苟若此在作为下了决心的此在本真地领会自身，它便为自己期求这种样式。先行并非作为某种浮游无据的行为而存在，它必须被理解为决心的本真状态的可能性，这种可能性遮藏在从生存状态上得以见证的决心之中并由是而一道得以见证。本真地“想到死”便是在生存状态上达乎透彻的愿有良知。

如果决心作为本真的决心趋向于由先行加以界说的样式而先行造就了此在的本真的整体能在，那么在从生存状态上得以见证

的决心中就有此在的一种本真的整体能在一道得以见证。整体能在的问题是一个实际的生存状态的问题。此在作为下了决心的此在对这个问题加以回答。此在的整体能在问题在开始时① 显示出来的性质似乎是：这个问题仅仅是此在分析工作的一个理论和方法问题，源自那为达到整体此在的某种充分的“给予状态”而作的努力。现在，这个问题完全脱除了这种性质。开始只从存在论方法论上讨论此在整体性问题自有其道理，但这只因为这道理的根据是回归到此在的一种存在状态上的可能性之上的。

我们已表明了先行与决心之间的联系，其意义是：决心是先行的可能的样式化，这样也就从现象上展示出了此在的一种本真的整体能在。如果说我们通过这种现象触及到了此在借以把自己带向自身和带到自己而前的存在方式，那么，无论从存在状态上还是从存在论上，这种现象对常人日常的从知性上对此在的解释来说都必定始终是不可理解的。想把这种生存状态上的可能性当作“未曾证明的”而推到一边或者要从理论上“加以证明”，这都是误解。不过，这一现象确须得防备粗陋的歪曲。

310

先行的决心并非一条逃路，发明出来以便“克服”死；它是追随着良知呼声的领会，这一领会向死开放出将去掌握生存的可能性和把一切逃循式的自身遮蔽彻底摧毁的可能性。被规定为向死存在的愿有良知也不意味着循世的决绝，相反却毋宁意味着无所欺幻地[把自身]带入“行动”的决心。先行的决心也不是来自某种高飞在生存及其可能性之上的“理想主义”期求，而是源自对此在诸实际的基本可能性的清醒领会。清醒的畏[把自身]带到个别化的能在而前，坦然乐对这种可能性。在这坦然之乐中，此在摆脱了求乐的种种“偶然性”，而与这种清醒的畏是并行不悖的忙忙碌碌的

① 参见本书第四十五节第231页以下。——原注

好奇首要地是从诸种世事中为自己求乐的。不过，对以上种种基本情绪的分析超出了基础存在论目标为目前阐释所划的限度。

可是，上面进行的对此在生存的存在论阐释难道不是以关于本真生存的某种确定的存在者状态上的看法为根据，难道不是以某种实际的理想此在作为根据吗？确实就是如此。不仅不可否认和必得承认这一实情，而且还必须从这部探索的专题对象出发来理解这一实情的正面必然性。哲学从不想否认其种种"前提"，但它也不可仅止于认可它们。哲学理解诸前提，并渐行深入地铺展这些前提以及这些前提为之而成为前提的东西。现在所要求的思考在方法上就具有这一功能。

第六十三节　为阐释烦的存在意义所获得的诠释学处境与一般生存论分析工作的方法性质

凭借先行的决心，此在就其可能的本真性和整体性来说已从现象上清楚可见了。前此为阐释烦的存在意义还一直不够充分的诠释学处境①现已获得所需的源始性。此在是源始的，这就是说，就其本真的整体能在来看，它被置于先行具有之中；指导性的先行见到，即生存的观念，由于澄清了最本己的能在而获得了它的规定性；具体整理出来了的此在存在结构清清楚楚地把此在的存在论特有方式同一切现成事物加以区别，从而使先行掌握为此在的生存论状态提出一种恰如其分的勾述，以便把从概念上整理诸生存论性质的工作可靠地进行下去。 311

此在分析工作前此所行的全程可得而具体显明一个命题，而

① 参见本书第四十五节第232页。——原注

这个命题在开始时只不过被抛将出来而已①：我们本身向来所是的存在者在存在论上是最远的。这种情况的根据在于烦本身。沉沦着的存在寓于"世界"之中的最近便的所烦所忙之事；这种存在引导着此在的日常解释并从存在者状态上遮蔽着此在的本真存在，结果使指向这一存在者的存在论不能获得适当的基地。所以，这一存在者的源始的、现象上的先行给予绝对不是自明的，即使连存在论也首先追随日常此在解释的方向。若要剖析此在的源始存在，倒必须反向于沉沦着的存在者状态的存在论解释倾向而从此在中争夺出结果来。

不仅对在世界之中的存在的最基本结构的展示、对世界概念的界说、对最近便的与通常的〔此在〕这一存在者为谁即常人自身为谁的澄清、对"此"的阐释，而且首先是对烦、死、良知和罪责的分析，统统显示出：有所烦忙的知性如何在此在本身之中控制了能在及其展开，亦即及其封锁。

所以，如果有一种存在论阐释以现象展示的源始性为目标，此在的存在方式就要求这种阐释针对其本己的遮蔽倾向而为自己攻占这一存在者的存在。所以，对于日常解释的要求与满足，对于其起安定作用的自明性，生存论分析便持驻地具有一种强行暴施的性质。这种性质固然在此在的存在论那里格外突出，同时却也是为一切阐释所共有，因为在阐释中形成起来的领会具有筹划活动的结构。但在这里就没有一种出于自身的领导与规整吗？但各种存在论筹划应从何处取得证据来表明它的"取样"具有现象上的适当性？存在论阐释向着先行给定的存在者所固有的存在来筹划这一存在者，以期理解这一存在者的结构。筹划方向若要碰得上存在，路标何在？如果作为生存论分析工作课题的存在者根本就在

312

① 参见本书第五节第15页。——原注

它去存在的方式之中掩盖着它所拥有的存在，那又该怎么办？这些问题要求澄清此在的分析工作，而这里的回答也必须首先限制在澄清这一分析工作上面。

此在的存在中包含有自身解释。在寻视烦忙地揭示“世界”之际，烦忙活动本身也被一道视见。此在实际上总已经在某些确定的生存状态的可能性中领会自己，即使诸种筹划可能只不过生自常人的知性也罢。无论明确与否，合适与否，生存总已经以某种方式被一道领会着。一切存在状态上的领会都有其“暗含的东西”，即使这些东西还只是前存在论的，亦即未作为理论专题加以理解的。一切在存在论上明确提出的询问此在存在的问题都已通过此在的存在方式有所预备。

但说来说去，究竟该从何处求取构成此在的“本真”生存的东西呢？若没有生存状态上的领会，一切对生存论状态的分析就还是没有地基的。本书对此在的本真性与整体性的通篇阐释岂就不是以某种在存在者状态上对生存的看法为根据的吗？这种看法或许是可能的，却不必对人人具有约束力。生存论阐释把裁断生存状态上的种种可能性与约束性这件事承接下来。然而，如果生存论阐释用某些存在者状态上的可能性来为存在论阐释提供存在者状态上的地基，那它不是必须就这些可能性来为自己辩护吗？如果此在的存在本质上是能在，是向着其最本己的诸种可能性的自由存在，如果此在向来只在倾向这些可能性的自由中和反对这些可能性的不自由中才能生存，那么，存在论阐释设为根据的不是存在者状态上的可能性（能在的某些方式），又能是什么呢？它不是把这些可能性向着它们的存在论可能性加以筹划，又能筹划什么呢？如果此在通常从失落于为“世界”烦忙的状况出发来解释自己，那么，借反其道行之而获得的对存在者状态暨生存状态上的诸种可能性的规定过程以及基于这种规定的生存论分析工作岂不就 313

是适合于这种存在者的开展它的方式吗？那么，筹划的强行暴施岂不就是随时地把此在的无所伪装的现象内容开放出来吗？

“强行”的先行给定生存的种种可能性或许是方法上的要求；但这能与自由任意区分开来吗？如果说分析工作把先行的决心这样一种生存状态上的本真能在设为根据，而此在就朝向这种可能性唤起自己，而且竟至从其生存的根据处向之唤起自己，那么这种可能性会是任意的吗？此在的能在所依靠的、与其与众不同的可能性即与生死相联的存在方式会是一种偶然拾得的存在方式吗？除了死而外，在世的存在对于它的能在还有什么比之更高的裁决吗？

就算此在向一种本真的整体能在所作的存在者状态暨存在论上的筹划不是任意的吧；但这就使依这现象所进行的生存论阐释得到辩护了吗？这种阐释若不从某种“设为前提的”一般生存的观念又从何处得到其指导线索呢？非本真日常状态的分析若不通过在开端处提出生存概念，又通过什么规整其步骤呢？我们说此在“沉沦”，所以能在的本真性要靠对抗这种存在倾向而从此在那里争夺出来，我们是从何处着眼说这话呢？岂非一切都已透进了“设为前提的”生存观念的光线，即使这光线朦朦胧胧？这种生存观念的道理何来？提出这一观念的最初筹划曾是无所引导的吗？断然不是。

我们曾从形式上提示出生存概念；而那是由此在本身之中的存在之领悟引导的。这种领悟无待乎任何存在论透视也已经展露出：我自己向来就是我们称之为此在的存在者，而且即作为为了能是这一个存在者的能在而存在。即使存在论的规定性尚不充分，此在总也把自身领会为在世的存在。在这种存在者状态上，具有上手事物与现成在手事物的存在方式的存在者来同此在照面。尽管区别出生存与实在还远不算达到一种存在论上的概念把握，甚

至尽管此在首先把生存领会为实在，此在仍不止是现成的，而是向来已经领会了自己，纵使通常以神话的魔法的解释方式也罢。因为它否则就不曾“生活”于某种神话中，就不曾在仪式和崇拜中烦忙于魔法。在开端处提出的生存观念草描出一般此在领悟的形式结构，而这种草描在生存状态上是不具约束力的。

在这一生存观念的引导下，我们从对最近便的日常状态的准备性分析进展到对烦的初步概念界说。烦这种现象使我们更精细地把捉生存及它所含有的与实际性和沉沦的关联。烦的结构的界说则为初步从存在论上区别生存与实在提供了基地①。由此导出的命题是：人的实体是生存②。 314

然而，就连这种形式上的、从生存状态上来看没有约束力的生存概念却也隐含着某种确定的（即使未经端出的）存在论“内涵”于自身；这种“内涵”和与之截然不同的实在观念一样，都把一般存在的观念“设为前提”。只有在一般存在观念的地平线上才能把生存与实在区别开来。然而，这二者都意指存在。

但要从存在论上澄清一般存在的观念，不应先把属于此在的存在之领悟整理出来吗？然而要源始地把捉这种存在之领悟只有在生存观念的引导下，根据于源始的此在阐释。那么到头来岂不完全显露出：一一铺开的基础存在论问题是在一个圈子里“循环”？

在分析一般领会的结构时，我们已经显示，人们用“循环”这个不适当的语词加以指责的东西实属于领会本身的本质及其与众不同之处③。尽管如此，鉴于探索工作目前正在对基础存在论问题提法的诠释学处境进行澄清，我们又必须明确地回到“循环论证”问题上来。针对生存论阐释而提出的“循环论证的指责”想说的是：

① 参见本书第200页以下。——原注

② 参见本书第212页和第117页。——原注

③ 参看本书第三十二节第152页以下。——原注

生存的观念与一般存在的观念被“设为前提”，“而后”此在才得以阐释，而阐释此在则又是要从这种阐释中获得存在的观念。然而，“设为前提”意味着什么？难道是用生存观念去设定一个命题，而我们则依照推论的形式，从这命题演绎出关于此在存在的种种其它命题吗？抑或这种“设为前提”具有领会筹划的性质？那就是说：形成这样一种领会的阐释，让有待阐释者恰才第一次使它自己

315 成言，俾使有待阐释者从它自身出发来决定：它作为这一个存在者提供出来的存在机制，是不是它在筹划的形式提示中所向之展开的那样？如果考虑的是存在者存在，存在者竟还能有其它方式成言吗？在生存论分析工作中，“循环论证”委实“避免”不了，因为它根本不是按“逻辑推论”的规则来论证的。知性自以为满足了科学探索的最高严格性；而知性希冀靠避免“循环”而加以排除的东西，恰恰就是烦的基本结构。此在源始地由烦组建起来，于是它向来已先行于自身。在存在者状态上此在向来已向其生存的某些确定的可能性对自身作了筹划，而在这些生存状态的筹划中它前存在论地已经一道对生存和存在之类作了筹划。那么，当一种研究工作，一方而象所有研究一样，其本身是有所开展着的此在的一种存在方式，另一方而又要使属于生存的存在之领悟成形为概念，这种研究竟能不包含上面讲到的对此在本质性的筹划活动吗？

然而，“循环指责”本身却来自此在的一种存在方式。对于烦忙着混迹于常人的知性来说，象筹划活动这样的事情即使是一种存在论上的筹划活动，必然始终是陌生的，因为知性“原则上”要把自己与筹划活动栅隔开来。知性无论是“理论的”还是“实践的”都只烦忙于可由寻视周览的存在者。知性的别具一格之处在于它只意味着经验“事实上的”存在者，以便能摆脱对存在的领会。它忽视了：虽然不见得已理解了存在，但只有“事实上”已领会了存在，

才能经验到存在者。知性误解领会。所以，凡处于知性解悟之外的和要超出知性解悟之外的，知性也就必然把它说成是“强行暴施”。

说领会的“循环”这话表达出两重忽视：1. 领会本身构成了此在存在的一种基本方式；2. 这一存在是作为烦组建起来的。否认这循环，秘而不宣或竟至要加以克服，到头来都等于在加重这种忽视。努力的目标倒必须是源始地整体地跳入这个“圈子”，以便在此在分析之初就为自己保障一种能尽收循环式此在存在的眼光。当人们从一个无世界的我“出发”，以便过后为这个我创造出一个客体以及一种无存在论根据的与这种客体的关系之际，人们为此在的存在论“预先设定”的不是太多了，而是太少了。把“生命”弄成问题，然后也间或顾念到死，这眼光太短浅。当人们“首先”局限于“理论主体”，以便过后在补上的一部“伦理学”中“按其实践方面”来补全这个主体，课题的对象就被人为地教条地割裂了。 316

这也许已够用以澄清源始的此在分析工作的诠释学处境的生存论意义了。先行的决心的提出就此在的本真整体性而把此在带入先行具有。自身能在的本真性担保了先行见到源始的生存论状态，而生存论状态则又保证了铸造适当的生存论概念方式的工作①。

对先行的决心的分析同时也曾引向源始的和本真的真理现象。在前面我们曾显示首先与通常占统治地位的存在领悟如何在现成性的意义上理解存在，并如何因此而掩蔽了原始的真理现象②。但如果说只有真理“存在”才“有”存在（即才“给得出”存

① Begrifflichkeit〔概念方式〕与Vorgriff〔先行掌握〕在德文中有字面联系。所以，这里虽只提到“先行具有”与“先行见到”，实已用Begriff lichkeit 暗示了 Vorgriff〔先行掌握〕。——中译注

② 参见本书第四十四节第 219 页以下。——原注

在)①，如果说存在之领悟向来随真理的方式演变，那就非得由源始的本真的真理来保证对此在存在的领悟和对一般存在的领悟，生存论分析的存在论“真理”是根据于源始的生存状态的真理成形的，然而，并非后一种真理必需前一种。基础存在论的讨论为一般的存在问题作准备，它力求达到最原始的，打基础的生存论真理；而这样的生存论真理就是烦的存在意义的展开状态。为了剖析这层意义，我们须得一丝不苟地把烦的全部结构成份准备停当。

第六十四节　烦与自身性

生存论状态，实际性与沉沦性这些烦的组建环节的统一曾使我们得以初步从存在论上界说此在结构整体的整体性。我们曾用一个生存论公式来表达烦的结构：先行于自身的——已经在(世界中的)——作为寓于(世内所照而的存在者)的存在。烦的结构的整体性并不是靠了拼合才产生的，但它却是分成环节的。②在估价这一存在论结果时，我们曾不得不问它在何种程度上满足一种源始的此在解释的诸项要求。③考虑的结果是：整体此在及其本真能在从未被当成课题。然而要从现象上把捉整体此在的尝试似乎恰恰是因烦的结构而失败的。先行于自身表现为尚未。但当本然生存论的考察在悬欠的意义上来标识先行于自身之时，先行于自身便绽露为向终结存在，而每一此在在其存在的根据处就是这向终结存在。同样我们也曾弄清楚了：烦在良知呼声中向最本己的能在唤起此在。源始地领会起来，召唤之领会公开自身为先行的决心。决心包括此在的一种本真整体能在于自身。烦的结构并不反对可

316

① “有”是对德文“es gibt”的翻译。参见本书第212页注①。——中译注

② 参看本书第四十一节第191页以下。——原注

③ 参见本书第四十五节第231页以下。——原注

能的整体存在，而是这样一种生存状态上的能在之所以可能的条件。这些分析的进程弄清楚了：死、良知和罪责这些生存论现象都驻足于烦这种现象。结构整体的整体性环节划分得更其丰富了，因而，关于这一整体性如何统一的生存论问题也就变得更为紧迫了。

我们应如何理解这种统一？此在为何可能在其存在的上述种种方式与可能性中统一地生存？显然只能是这样：它自身即是在其诸种本质可能性中的这一存在；我即一向是这一存在者。"我"似乎拢集了结构整体的整体性。"我"和"自身"自古就在这一存在者的"存在论"中被理解为起承担作用的根据（实体和主体）。眼下我们的分析工作在准备性地标识日常状态之际，也曾已碰上此在为谁的问题。当时曾显示：此在首先与通常不是它自身；它倒失落于常人自身，常人自身是本真自身的一种生存状态上的变式。自身性的存在论状态问题还未得到回答。不过，问题的指导线索已经从原则上固定下来了①：如果自身属于此在的本质规定，而此在的"本质"却在于生存，那么我性与自身性就必须从生存论上加以理解。从否定方面也曾显示：对常人的存在论标识，禁用一切现成性（实体）范畴。原则上已澄清了：烦在存在论上不是从实在导出的或借实在诸范畴建成的②。我们曾提出，烦神是为他人而烦，但若与之相应而说"自身之烦"，这个术语就会是同语重复③。苟若这个命题言之成理，那么烦就已经隐含着自身现象。但这样一来，此在自身性的存在论规定问题就转变为一个更尖锐的问题：烦与自身性之间的生存论"联系"。

318

对自身的生存论状态的阐释从此在的日常自身解释获得"自

① 参见第二十五节，第114页以下。——原注

② 参见本书第四十三节，第211页以下。——原注

③ 参见本书第四十一节，第193页以下。——原注

然而然的"出发点。在"说我"[Ich-sagen]之时此在以涉及"自己本身"的方式说出自己。这不一定要付诸音声。这一存在者以"我"意指它本身。这一语词的内容被当作绝对简单的。这内容向来意指：我，别无它哉。作为这样一件简单的东西，"我"也不是它物的规定，"我本身"不是述语，而是绝对"主体"。在说我之际说出和说起的东西始终作为同一个贯彻始终的东西而被遇到。例如，康德就把"单纯性"、"实体性"和"人格性"这些性质当作其"纯粹理性诸悖论"① 这一学说的基础，而这些性质源自某种真实的前现象学经验。问题如故：是否可以借所谓的"范畴"之助来从存在论上阐释这种在存在状态上如此这般经验到的东西。

康德与在说我中所提供的现象内容严格保持一致，他指出从上述诸性质导出的存在状态上的关于灵魂实体的命题是没有道理的。但这只不过驳斥了对"我"的一种存在者状态上的错误阐释。借此却绝不就得到了自身性的存在论阐释，甚至还谈不上对这一阐释提供出了什么保证或积极的准备。康德比之前人更严格地设法固守说我的现象内容，但他却同样又滑回到这种不恰当的实体存在论中去，而他在理论上恰还拒绝说我有一个这样的存在论的存在状态基础。我们应该更确切地指出这一点，以便由此确定以说我开始自身性的分析这一方式具有何种存在论意义。我们将用康德对"我思"的分析作为例解，但讨论只限在澄清上述问题提法要求的限度内。②

319

"我"是伴随一切概念的一种纯意识。随着这意识，"除了一种超验的思想主体，别无其它得以表象"。"意识自在地可说不(是)

---

① 参见康德《纯粹理性批判》第二版第399页；特别见对第一版第348页以下的修订。——原注

② 关于先验统觉的分析，现可参见：马·海德格尔著《康德和形而上学问题》一九五一年第二版，第三章。——原注

一种表象……而是一般表象的一种形式。"①"我思"是"统觉的形式，这形式附于一切经验并先行于一切经验。"②

康德不无道理地用"我思"这一表达来把捉"我"的现象内容；如果还注意把"实践的人"也包括到"智性"中来，也可以把"我"的现象内容作为"我行"来加以把捉。在康德的意义上，我们必须把说我把捉为说"我思"。康德尝试把"我"的现象内容确定为思执〔res cogitans〕，于是，当他把这个我称为"逻辑主体"时，那不等于说，"我"根本是一个只靠逻辑方式获得的概念。倒不如说"我"是逻辑行为的主体，是维系的主体。"我思"等于说：我维系。一切维系都是"我维系"。在一切联系与关系中总有"我"——〔ὑποκείμενον〕作为根据。因而，Subjektum 是"意识本身"而不是表象，但它倒也具有同样的形式。这要说的是：我思不是被表象的东西，而是表象活动之为表象活动的形式结构，诸如被表象的东西之类唯通过这种形式结构才成为可能的。表象形式所意指的既非一种框架亦非一种普遍概念，而是那种作为理念〔eiδos〕的东西，它使一切被表象的东西和表象活动本身成为它们所是的东西。被领会为表象形式的"我"等于说它是"逻辑主体"。

在康德的分析中有两重积极的东西：一方面，他看到从存在者状态上把"我"引回到一种实体是不可能的；另一方面，他坚持"我"即是"我思"。然而，他又把这个"我"把捉为主体，因而是在一种从存在论上来说不当的意义上把捉这个"我"的。因为主体这一存在论概念所描述的**不是"我"之为自身的自身性**，而是**一种总已现成的事物的自一性与持存性**。从存在论上把"我"规定为**主体**，这等于说：把我设为总已现成的事物。"我"的存在被领会为思执〔res

① 康德《纯粹理性批判》第二版第 404 页。——原注

② 康德《纯粹理性批判》第一版第 354 页。——原注

320 cogitans）的实在性①。

康德不能在存在论上使“我思”这一真切的现象开端发扬光大，而终必落回到“主体”亦即实体，原因何在？“我”不仅是“我思”，而且是“我思某某”。不过康德自己不是一再强调这个“我”始终同其表象相联系，而没有这些表象“我”就一无所是吗？

对康德来说，这些表象却是由“我”所“伴随”的“经验事物”，是有“我”“依附”于其上的现象。但康德从无一处指出过这种附着和“伴随”的存在方式。不过这种存在方式其实被领会为“我”与其表象持驻地共同现成存在。康德虽然避免了把“我”与思割断，他却还不曾把“我思”本身的全部本质内容设定为“我思某某”，尤其他还不曾看到要把“我思某某”当作自身的基本规定性，在存在论上

① 康德根本上是在世内现成存在者的不恰当的存在论境域内，将人格自我的存在论特征把捉为“实体性的东西”。这从赫·海姆索丝（H Heimsoeth）的“康德哲学中的人格性意识和物自身”一文（载于《伊曼奴尔·康德二百周年诞辰纪念文集》一九二四年）所提供的材料中可以清楚地看出。这篇文章在倾向上已超出了仅仅历史报告的范围，它的目标在于提出人格性的“范畴”问题。海姆索丝说道，康德总是很少涉及和考虑，同样也极少重视理论理性和实践理性之间的密切的相互作用。人们很少注意，范畴（和其在“原则”中自然的实现相反）在这里应当如何明确地拥有价值，并在承认实践理性的优先作用下，应如何去找出一种新的和自然主义的理性主义相脱离的应用（例如在人格中的实体和人格的永垂不朽；因果性作为“自由的因果性”；“有理性的生灵的社会”中的相互影响等等）。这些范畴开辟了一条导向作为思想的固定工具的无条件物的新通道，而没有因此想要给出理性化的对象性认识。”第31，32页。

但在这里，本真的存在论问题却被逾越了。这些范畴是否能拥有源始的价值？是否需要另做他用或从根本上说，它们是否并没有颠倒此在的存在论问题的提法？这些问题都不能撇开。纵使理论理性渗入了实践理性，但自身的生存论存在论问题仍然不仅未得解决而且未得提出。在什么样的存在论基础上理论理性和实践理性才“相互作用”呢？是理论的行为还是实践的行为规定着人格的存在方式？抑或两者都不规定？那么究竟谁来规定呢？这种种谬论，无论其基本意义如何，难道还没有公开出从笛卡尔的 res cogitans 直到黑格尔的精神概念关于自身的问题提法的存在论上的无根基状态吗？人们根本不需要“自然主义的”、也不需要“理性主义的”思考。同时，人们只能在一种充满厄运的关于“实体性的东西”的存在论的统治之下，因为这只是似乎自明的。

作为上文的本质性补充，参见：海姆索丝“批判唯心主义形成中的形而上学动因。”载于《康德研究》第二十九卷，一九二四年，第121页以下。关于康德的自我概念的批判，还可参见，马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义和唯物论的价值伦理学》第Ⅱ部。本年鉴，第二卷，一九一六年，第388页以下，关于“先验统觉的‘人格’和‘我’。”——原注

还须把什么"设为前提"。因为连"我思某某"这一开端在存在论上也还是有待规定的，因为"某某"还未得到规定。如果这"某某"被领会为世内存在者，那么其中未曾明言地也就把世界设为前提了，而恰恰是世界这一现象参与规定着"我"的存在机制——苟若"我思某某"这样的事情能够存在的话。说我意指着"我"就是作为"我存在在一世界中"向来所是的存在者。康德没看到世界现象，于是势所当然地把"表象"同"我思"的先天内涵划得泾渭分明。但这样一来，"我"又被推回到一个绝缘的主体[①]，以在存在论上全无规定的方式伴随着种种表象。

在说我之际此在把自己作为在世的存在说出。但日常的说我所意指的自己是不是作为在世的存在者呢？这里须加区别。此在在说我时所意指的存在者确是它自身一向所是的存在者。但日常的自身解释却有从所烦所忙的"世界"方面来领会自己的倾向。在存在状态上意指自我之际，此在误认了自己——就它本身所是的存在者的存在方式来说误认了自己。这一点对此在的基本机制即在世来说尤为突出[②]。

这种逃遁式的说我动因何在？在于此在的沉沦。此在因沉沦而逃避它自己逃到常人中去。"自然的"说我是由常人自身来进行的。在"我"中说出其本身的那个自身是我首先与通常并不本真所是的那个自身。对于混迹在日常生活的形形色色与所烦所忙的纷扰自逐这种境况来说，遗忘自身的"我烦忙"的自身作为持驻自一的，但却空洞无定的简单者显现出来。就因为人是人所烦忙的东西。"自然的"存在状态上的言我漏看了用我所意指的此在的现象内涵，但对"我"的存在论阐释却不能以此为理由也一道这样漏看 322

① 参见对康德的"驳斥唯心主义"的现象学批判。本书第四十三节第202页以下。——原注

② 参见本书第十二节以下，以及第十三节第52页以下。——原注

并把一种不适当的"范畴"境域强加到自身问题的讨论上去。

"我"的存在论阐释拒绝追随日常言我(Ich-Rede)的路线；当然它并不借此就获得了问题的解答，但这却草描出向何处继续提问的方向。"我"所意指的存在者即是人作为"在世的存在者"所是的那个存在者。已经在一世界中作为寓于世内上手事物的存在却同样源始地等于说：先行于自身。"我"所意指的存在者即为着它所是的存在者的存在的那个存在者。烦借"我"说出自己，而其方式首先和通常是烦忙活动的"逃遁"式的言我。常人自身我呀我呀说得最响最频，因为它其实不本真地是它自身并闪避其本真的能在。自身的存在论状况既不可引回到某种"我"之实体也不可引回到某种"主体"，而须倒过来从本真的能在来领会日常逃遁的我呀我呀说；但由此还得不出一个命题说：于是自身便是烦的持驻现成的根据。从生存论上说，只有在本真的能自身存在那里，亦即只有在作为烦的此在存在的本真性那里，才读解得出自身性来，自身的持驻性被臆想为subjectum；而这只有从烦出发才能廓清。本真能在的现象还让人放眼看到自身持驻性的另一种意义：获得了驻足处。在持存地立定脚跟这一双重意义上，独立性或持驻于自身的状态就是针对无决心的沉沦的无独立性或持驻于非自身状态这一情形的本真的反可能性。独立自驻在生存论上恰就意味着先行的决心①。先行决心的存在论结构展露出自身的自身性的生存论状态。

此在自身本真地存在在缄默着期求畏的决心的源始个别化之

① "Unselbst-ständigkeit"(无独立性或持驻于非自身状态)是海德格尔将"Unselbstständigkeit"折开另造的词，意在表明这种状态不仅不持驻于自身和持驻于自身的失败，而且另一方面也表明了一种持驻，即持驻于非己的他人——常人自身罢了。同理，"Selbst-ständigkeit"(独立自驻)则具有相反的两层意义。参见本书第303页英译者注。——英译注

中。本真的自身存在作为沉默的自身存在恰恰不"我呀我呀"的说，而是在缄默中作为被抛的存在者"存在"，并且能够本真地作为这个存在者存在。这个由下了决心生存的缄默揭示出来的自身便是回答"我"之存在这个问题的源始现象上的地基。只有从现象上依循本真的能自身存在的存在意义制订方向，才可以去讨论在存在论上是否有道理把实体性、单纯性和人格性指归为自身性的性质。占统治地位的说我持驻地主张先行具有一顽冥的现成自我物，而要从存在论上来询问自身的存在，就必须从这样的先行具有中转出身来。 323

烦不需要奠基在某个自身中，而是生存性作为烦的组建因素提供出此在自身持驻的存在论机制。相应于烦的整个结构内涵，向着持驻于非自身（无独立性状态）的存在的实际沉沦就包含在这一机制之中。我们曾把此在的存在整体性规定为烦。充分理解了的烦之结构包括着自身性现象。这一现象的澄清过程也就是对烦的意义的阐释。

第六十五节　时间性之为烦的存在论意义

标识出烦与自身性之间的"联系"，这不仅是以澄清我之为我这一特殊问题为目的，而且也应是为从现象上把握此在的结构整体的整体性作最后准备。生存论问题的提法需要不容破坏的纪律；因为在存在论的眼界里，此在的存在方式绝不可倒错成一种现成性的样式，即使全无紧要差别也不行。此在在作为先行的决心组建起来的本真生存中变为"本质性的"。烦之本真性的这种样式包含着此在的源始独立性（持驻于自身的状态）与整体性。只有用毫不松懈的、以生存论方式进行领会的眼光来看上述独立性与整体性，剖析此在存在的存在论意义这项工作才能得以进行。 324

从存在论上看，提到烦的意义时，寻找的是什么？**意义**意味着什么？在这部探索中，意义现象是同我们对领会与解释的分析联系在一起来照面的①。按照那段分析，意义就是某某事物的可领会性持守于其中之处，而同时这某某事物本身却并不明确地专题地映入眼帘。意义意味着首要的筹划之何所向，从这何所向方面，某某事物作为它所是的东西能在其可能性中得以把握。筹划活动开展出种种可能性，亦即开展出使事物成为可能的东西来。

剖析某种筹划的何所向，等于说：开展出那使被筹划者成为可能的东西。这种剖析在方法上要求我们去探寻作为某种解释的根基的多半未经明言的筹划；而探寻的方式须得使在筹划中被筹划的事物能就其何所向而得以展开和把捉。于是，摸索出烦的意义，等于说：追寻作为源始的生存论此在阐释根基的并且引导这一阐释的筹划，而追寻的方式须得使在这一筹划所筹划的东西中能弄清被筹划者的何所向。被筹划的是此在的存在，而它是在那把它组建为本真的能整体存在的那种东西中展开的。这一被筹划事物的何所向，亦即展开了的、如此这般组建起来的存在的何所向，就是那使作为烦的存在的建制成之为可能的东西。借烦的意义问题而问的是：**是什么东西使烦的分成环节的结构整体之整体性在铺展开来的环节划分的统一中成为可能？**

严格说来，意义意味着存在之领会的首要筹划的何所向。自身开展自身的在世的存在随着它自身所是的存在者的存在同样源始地也领会着世内被揭示的存在者的存在，即使其方式是非专题的，即使连生存和实在这样的首要样式都还未经分化。对存在者的一切存在者状态上的经验——对上手事物的寻视计算也罢，对现成在手事物的实证科学认识也罢——都植根在对相应存在者的

① 参见本书第三十二节、第148页以下，特别是第151—152页。——原注

存在的筹划中，而这些筹划当下或多或少是透彻可见的。但这些筹划包藏一种何所向于自身中，存在之领会就仿佛是从这种何所向吸取养份。

当我们说：存在者"有意义"，那么这意味着：它就其存在得以通达了；而这一存在，由于在其"何所向"上得以筹划，所以首先就"本真的""有意义"。存在者"有"意义，只因为它事先作为存在被展开了，只因为它在存在的筹划中亦即从这一筹划的何所向方面，325 得以理解。存在之领会的首要筹划"给出"意义。提出某一个存在者的存在意义问题，就使存在者的全部存在所据的存在之领会的何所向成了课题。

此在就其生存而言已经本真地或非本真地对它自已展开了。它生存着领会自身，其情况是：这一领会并非表现为纯粹的把握，而是构成了实际能在的生存状态上的存在。展开了的存在是一个关键在乎这一存在的存在者的存在。这一存在的意义亦即烦的意义使烦的建制成为可能；而正是这一意义源始地构成能在的存在。此在的存在意义不是一个飘浮无据的他物和在它本身"之外"的东西，而是领会着自己的此在本身。什么东西使此在的存在成为可能并从而使它的实际生存成为可能？

生存的源始的生存论筹划的东西绽露为先行的决心。什么使此在的这一本真整体存在能够把分成环节的结构整体统一起来？如果我们现在不总是称谓全部结构内涵，而是从形式上来把捉，先行的决心在生存论上就是朝向最本已的别具一格的能在的存在。这种情况只有这样才可能——此在根本就能够在其最本已的可能性中来到自身，并在这样让自身来到自身之际把可能性作为可能性保持住，也就是说，此在根本就生存着。保持住别具一格的可能性而在这种可能性中让自身来到自身，这就是将来的原始现象。如果说本真的或非本真的向死存在属于此在的存在，那么，就这

里所提示的及下面将进一步加以规定的意义上讲，这一向死存在只有作为将来的存在才是可能的。“将来”在这里不是指一种尚未变成“现实”的，而到某时才将是“现实”的现在，而是指此在借以在最本己的能在中来到自身的那个“来”。先行使此在本真地是将来的，其情况是：只有当此在作为存在者状态上的此在根本总已向着自身到来，亦即在其存在中根本是将来的，先行本身才成为可能。

此在在其本质性的罪责存在中领会先行的决心。这一领会等于说：生存着承担起罪责存在，作为不之状态的被抛的根据存在。承担被抛状态却意味着：如其向已曾是的那样本真地是此在。承担被抛状态却只有这样才是可能的——将来的此在能够是它最本己的“如其向已曾是”，亦即是它的“曾是”〔或在其所“曾在”〕。只有当此在如“我是所曾在”那样而存在，此在才能以回来的方式从将来来到自己本身。此在本真地从将来而是曾在。先行达乎最极端的最本己的可能性就是有所领会地回到最本己的曾在来。只有当此在是将来的，它才能本真地是曾在。曾在以某种方式源自将来。

326

先行的决心这样开展着此的当下处境：生存有所行动地对实际从周围世界上手的东西寻视烦忙。下决心寓于处境中的上手事物的存在，亦即有所行动地让周围世界在场的东西来照面，这只有在这种存在者的某种当前才是可能的。只有在当前化的意义上作为当前①，决心才能是它所是的东西：无所伪饰地让它有所行

① “Gegenwart” 原意为出现在某个地方或某个事件中。作为德语名词，它和“Vergegenheit”(过去)、“Zukunft”(将来)相对应和区别，因此，在本书中译为“当前”。与此相应，“jetzt”译为“现在”；“Augenblick”译为“眼下”。“gegenwärtig”是Gegenwart”的形容词形式，故译为“当前的”；“gegenwärtigen”是动词形式，译为“当前化”。此词在德文中也较为冷僻，它不仅有在物理意义上把某物摆到当前之意，而且常常含有在思想中把某种东西活生生的唤到眼前之意。这后一层意思在“vergegenwärtigen”(再现)(参见本书第359页)一词中更为清楚。——中译注

动地加以把握的东西来照面。

从将来回到自身来，决心就有所当前化地把自身带入处境。曾在源自将来，其情况是：曾在的（更好的说法是：曾在着的）将来从自身放出当前。我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作**时间性**。只有当此在被规定为时间性，它才为它本身使先行决心的已经标明的本真的能整体存在成为可能。**时间性绽露为本真的烦的意义。**

这一意义的现象内涵是从先行决心的存在机制中汲取出来的；这一内涵满足时间性这一术语的含义。把这一语词用作术语时，首先必须远离一切从流俗的时间概念里诵上前来的“将来”、“过去”和“当前”的含义。也必须远离“主观的”和“客观的”或“内在的”和“超越的”“时间”概念。只要此在本身首先与通常非本真地领会自己，就可以推想流俗的时间领会的“时间”固然也提供出一种真切现象，但却是一种衍生出来的现象。这现象源自非本真的时间性，而非本真的时间性本身又有自己的来源。“将来”、“过去”和“当前”这些概念首先是从非本真的时间领会中生出的。要用某些术语来界说相应的源始而本真的现象，难免与一切存在论术语都摆脱不掉的同一困难作斗争。在这一探索园地中，强行硬施并非任意妄为，而是事出有因，不得不然。但若要能从源始而本真的时间性毫无疵漏地展示出非本真的时间性的源头，首先还需要对才只粗略标明的源始现象作一番具体研究。 327

如果说决心构成了本真的烦的样式而烦本身又只有通过时间性才是可能的，那么，着眼于决心而获得的现象本身也必定只是使一般的烦之为烦成为可能的时间性的一种样式。此在的存在整体性即烦，这等于说：先行于自身的——已经在（一世界）中的——作为寓于（世内所照面的存在者）的存在。在最初确定这一分成环节的结构时曾指出：考虑环节划分的存在论问题还不得不推后一步，

直到剖析结构多样性的整体性之统一时再来解决。① 烦的结构的源始统一在于时间性。

"先行于自身"奠基在将来中。"已经在……中"本来就表示曾在。"寓于……而存在"在当前化之际成为可能。由此看来，在这里当然不容许从流俗的时间领悟来把捉"领先"中的"先"，以及"已经"。"先"意指的不是"现在尚不——但是以后"那种意义上的"先于"，"已经"也不意味"现在不再——但是以前"。"先"与"已经"等语词也可以具有这种时间含义，不过假若它们的时间含义就是这样，那么上述烦的时间性说的就是一种同时是"以前"和"以后"，同时是"尚不"与"不再"的东西了。那么烦就被理解为"在时间中"摆到眼前而一一接续的存在者了。一种具有此在性质的存在者的存在就成了一种现成事物。如果这些都不可能的话，那么上述诸语词就必定另有时间含义。"先"与"领先"表示将来，而将来之为将来才使此在能够(关键是)为其能在而存在。向"为它本身之故"筹划自身根据于将来，而这种自身筹划是生存性的本质特性。生存性的首要意义就是将来。

同样，"已经"意指这样一种存在者的生存论上的具有时间性 328 的存在意义——这种存在者只消存在，就向来已是被抛的东西。只因为烦奠基在曾在中，此在才能作为它所是的被抛的存在者生存。"只消"此在实际上生存着，它就从未过去，反倒总在"是我所曾在"的意义上曾在。而只有当它存在着它才能是曾在的。相反，我们用过去来称那不再现成存在的存在者。从而，此在生存着就从来不能把自己确定为现成事实，仿佛"随时间"生灭并且片断地已经过去。它总只作为被抛的实际而"现身"〔发现自己〕②。在这种现身情态中，此在被它自身所袭，这个袭击此在的自身即是此在作为现在还

① 参见本书第四十一节第196页。——原注

② 参见本书第二十九节第134页中译注②。——中译注

是却也已曾是的存在者，亦即此在持驻地是所曾是的存在者。实际性首要的生存论意义即在于曾在。烦之结构的表达借“先”和“已经”这样的语词提示出生存性与实际性的时间性意义。

反之，对烦的第三个组建环节即沉沦着“寓于……的存在”，却没有这样一种提示词。这并不意味着沉沦并不同样根据于时间性，相反，沉沦于所烦所忙的上手事物与现成在手事物这一状况之首要基地就是当前化，这种当前化作为源始时间性的样式，始终包括在将来与曾在中。下了决心的此在恰恰是从沉沦中抽回身来了，以求在“眼下片刻”愈加本真地朝向展开的处境在“此”。

时间性使生存性、实际性与沉沦能够统一，并以这种源始的方式组建烦之结构的整体性。烦的诸环节不是靠任何积垒拼凑起来的，正如时间性本身不是由将来、曾在与当前“随时间之流”才组成的一样。时间性根本不是“存在者”。时间性不存在，而是“到时候”。至于我们为什么仍然不得不说：“时间性‘是’——烦的意义”，“时间性‘是’——如此如此被规定的，”那只有等澄清了一般存在与“是”的观念之时才能得以理解。时间性到时，并使它自身的种种可能方式到时。这些方式使此在形形色色的存在样式成为可能，尤其是使本真生存与非本真生存的基本可能性成为可能。

将来曾在与当前显示出“向自身”、“回到”、“让照面”的现象性质①。“向……”、“到……”、“寓于……”等现象干干脆脆地把时 329

① “向……”(zu……)；“到……”(auf……)，“寓于……”(bei)这些词同将来(Zukunft)；曾在(Gewesenheit)；当前(Gegenwart)之间的联系，即使在德文中，也是有点模糊不清的。但在前面已进行的研究中，它们得到了很好的澄清。可以将它们之间的相互关联大致地显示如下：

“向”(zu)：将来(Zukunft)；来向自身(auf sich zukommen)，

向自身来(Auf-sich-zu)；先行于自身(Sich-vorweg)。

到”(auf)：曾在(Gewesenheit)；回来到(Zurückkommen-auf)；

“回到(Zürucksuf)；已经在(Schon-sein-in)

“寓于”(bei)：当前(Gegenwart)；让照面(Bogegnenlassen von)；寓于……存在(Seinbeii)。——英译注

间性公开为ἐκστατικόν①。**时间性是源始的、自在自为的"出离自身"本身。**因而我们把上面描述的将来、曾在、当前等现象称作时间性的**绽出**。时间性并非先是一存在者，而后才从自身中走出来；而是：时间性的本质即是在诸种绽出的统一中到时。流俗领悟所通达的"时间"的种种特性之一恰恰就在于：时间被当作一种纯粹的、无始无终的现在序列，而在这种作为现在序列的时间中，源始时间性的绽出性质被敉平了。而敉平绽出性质这件事本身，按其生存论意义来看，却又奠基在某一种确定的可能的到时之中，时间性依照这种到时而作为非本真的时间性使上面提到的"时间"到时。因而，如果表明，此在的知性所通达的"时间"不是源始的，而毋宁是源自本真的时间性的。那么，依照a potiori fit denominatio〔根据主要事实命名〕这一原则，把现已剖析的**时间性**称为**源始的时间**就是合情合理的了。

在历数诸绽出的时候，我们总是首先提到将来。这就是要提示：将来在源始而本真的时间性的绽出的统一性中拥有优先地位，虽则时间性不是通过诸绽出的积垒与递嬗才发生的，而是向来就在诸绽出的同等的源始性中到时的。但是在这种同等的源始性中，到时的诸样式复又有别。差别在于：到时可以首要地借不同的绽出来规定自身。源始而本真的时间性是从本真的将来到时的，其情况是：源始的时间性曾在将来而最先唤醒当前。**源始而本真的时间性的首要现象是将来。**非本真时间性本身有其不同的到时样式；将来所拥有的优先地位将与此相应而有所改观，但这种优先地

---

① "ecstasis"（希腊文ἔκστασις；德文Ekstase）这个词的原意是"站出去""绽出"。在希腊文中，它一般指某物"移动"或"位移"。现在，人们通常用"ecstasis"来称谓某种"狂喜"、"出神"的精神状态。在海德格尔那里，一般坚持用这个词的原意，同时他也敏锐地注意到这一意义同"生存"（existence）这个词的原意之间的联系。——英译注

位也还会在衍生的“时间”中浮现出来。①

烦是向死存在。我们曾把先行的决心规定为向此在的这种特殊的绝对不可能的可能性之本真存在。在这种向其终结的存在中，此在作为它因“被抛入死”而能是的存在者本真地整体地生存着。此在并没有一个它仅停止于彼的终结，此在倒是有终地生存着。因而本真的将来绽露其本身为有终的将来，正是它首要地使构成先行决心的意义的那一时间性到时。然而，尽管我自己不再在此，难道“时间不继续前行”了吗？不是有无限多的东西还能够处“在将来中”，并从将来中来到吗？ 330

这些问题都须给予肯定的回答。尽管如此，它们并不包含任何对源始时间性的有终性的责难，因为它们根本不再是讨论源始的时间性。问题不是：哪些东西“在一种继续前行的时间中”还照样发生以及何种“让来到自身”能够“从这种时间”前来照面；问题是：“来到自身”本身之为来到自身是如何源始地被规定的。这种来到自身的有终性首要的不等于说一种停止，而是到时本身的一种性质。源始而本真的将来是来到自身。到自身，亦即作为不之状况的不可逾越的可能性而生存着。源始的将来的绽出性质恰恰在于：源始的将来封闭能在，亦即它本身是封闭了的，而它作为封闭了的将来使下了决心的生存状态上的对不之状态的领会成为可能。源始而本真的来到自身就是在最本己的不之状态中生存的意义。时间性的源始的有终性这一命题并不非议“时间继续前行”这一命题，只是要坚持源始时间性的现象特性；这一现象特性在此在的源始的生存论筹划所筹划的东西中显现自身。

忽视源始而本真的将来的有终性，从而也忽视时间性的有终

① 海德格尔这里将本真的时间样态（此在在其中从将来“来向”自身）和非本真的样态进行比较。后者“离开”前者或者从前者“导出”，因此，它具有“衍生的”性质。——英译注

性，“先天地”认这种有终性为不可能，这种企图源于流俗时间领悟的不断侵扰。如果流俗的时间领悟正确地认识了一种无终的时间且只认识这种时间，这还不曾表明流俗的时间领悟已经领会了这种时间及其“无终性”。时间“继续前行”和“继续流逝”说的是什么？一般说“在时间中”以及专门说“在将来”和“从将来”意味着什么？在何种意义下“时间”是无终的？如果流俗之见对源始时间的有终性责难不愿停留在无根基状态的话，上述问题都必须有待廓清。但只有获得了适当的提法来提出有终性与无终性的问题，331 这种廓清才办得到。然而对问题的适当提法源自领会着源始时间现象的眼光。问题不能是：现成事物“在其中”生灭的“那种“派生的”无终的时间如何变成源始的有终的时间性？而是：非本真的时间性如何源自有终的本真的时间性？以及：非本真的时间性作为非本真的时间性又如何从有终的时间使一种无终的时间到时？只因为源始的时间是有终的，“派生”的时间才能作为无终的时间到时。按领会把捉的顺序来说，只有当摆明了可以与“时间的有终性”相对照的“无终端的时间”之际，时间的有终性才充分可见。

我们把前此对源始时间性的分析概括为下面几个命题：时间源始地是作为时间性的到时；作为这种到时，时间使烦的结构之建制成为可能。时间性在本质上是绽出的。时间性源始地从将来到时。源始的时间是有终的。

虽然烦之为时间性这种阐释靠着把此在的源始而本真的整体存在收入眼帘而迈出了最初几步，但这一阐释却不能始终局限在前此获得的狭窄基础上。“此在的意义是时间性”这一命题须得就这一存在者的已经摸索出来的基本机制的具体内容加以验证。

第六十六节　此在的时间性与由之发源的更源始地重演生存论分析的任务

业经剖明的时间性现象不仅要求在更广泛的范围内肯定它的组建力，而且，恰恰通过这一工作，到时的诸种基本可能性才进入眼帘。根据时间性指明此在存在机制的可能性，这一工作我们简称为“时间性的”阐释，不过这一称法只是临时的。

眼下的任务超出了对此在本真的能整体存在的时间性分析以及对烦的时间性的一般描述，这一任务是使此在的非本真状态在其特殊的时间性中得以视见。时间性首先在先行的决心那里显现出来。决心是展开状态的本真样式，而展开状态通常是处在常人以沉沦方式解释自身的非本真状态之中的。描述一般展开状态的时间性这项工作把我们引向切近的烦忙在世的时间性领悟，并从而引向此在的平均的无差别状态；生存论分析工作最先就是从这种平均的无差别状态着手的。① 我们曾把此在首先与通常处身于 332 其中的那种通常的存在方式称为日常状态。我们在重演早先的分析时必须使日常状态在其时间性的意义上绽露出来，从而使在时间性中包括的问题可得而真相大白，并且使准备性分析似乎带有的那种“自明性”完全消失。时间性会在此在基本机制的一切本质结构那里得到验证。不过，这并不引导我们外在地以表格方式把已经完成的分析按从前表达它们的顺序重新过一遍。时间性分析的进程依着不同的方向，这应使以前的考察变得更加清楚并将扬弃偶然性与似乎存在的任意性。除了这种方法上的必然性而外，现象本身中的理由也在起作用：它将迫使我们以不同的方式来一

① 参见本书第九节，第 43 页。——原注

一进行所要重演的分析。

我自身向来所是的那一存在者的存在论结构集中在生存的独立自驻性中。因为自身既不能被理解为实体也不能被理解为主体而是奠基在生存中的，所以对非本真的自身的分析即对常人的分析曾被完全放到准备性的此在分析过程之中①。现在，我们已把自身性明确地收归烦的结构，因此也就是收归时间性的结构；于是，从时间性上，对持驻于自身的状态[独立性]与持驻于非本身的状态[不独立性]的时间性阐释自然就变得重要了。进行这一阐释须得分条析缕，各依专题。唯有这一阐释才提供出正当的保障以防止谬误立论以及从存在论上对一般"我"的存在提得不适当的问题。但不仅如此；相应于它的中心作用，这一阐释同时还将使我们更源始地洞见时间性的到时结构。时间性绽露为此在的历史性。此在是历史性的，这一命题将被证明为生存论存在论的基础命题。这一命题远异于仅仅从存在状态上确认"此在出现在一种'世界历史'之中"这一事实。但此在的历史性确是之所以可能从历史学角度进行领会的根据；而进一步又只有依靠这种领会才可能以特加把握的方式使历史学成形为科学。

对日常性与历史性的时间性阐释牢牢盯着源始的时间，以便充分地把源始时间本身作为日常时间经验的可能性与必然性的条件揭示出来。作为关键在其存在的存在者，此在明确或不明确地原本为它自身运行它自己。烦首先与通常是寻视的烦忙。由于为它自己之故而运行它自己，此在"用损"它自己。由于"用损"自己，此在需用它自己本身，亦即需用时间②。由于需用时间，此在估算时间。寻视估算的烦忙首先揭示时间并形成计时，估算时间对在世

333

① 参见本书第二十五节以下，第113页以下。——原注

② 中译失去了"Verbrauchen"（用损）与"brauchen"（需用）之间的字面联系。——中译注

起组建作用。寻视以烦忙的方式进行揭示；凭借计算时间，寻视的揭示让被揭示的上手事物与现成在手事物到时间中来照面。世内存在者于是作为"在时间中存在着东西"得以通达。我们把世内存在者的时间规定性称为时间内性质或时间内状态。

在时间内状态那里，首先从存在者状态上发现的"时间"成为形成流俗的传统时间概念的基础。但时间内状态这种时间则发源于源始时间性的一种到时方式。这一源头告诉我们，现成事物"在其中"生灭的时间是一种真切的时间现象，而不似柏格森的时间解释——一种在存在论上全无规定的和远不充分的时间解释——要让我们相信的那样，仿佛那种时间是"具有质的时间"外在化为空间的结果。

只有把此在的时间性整理为日常性，历史性和时间内性质才能无所反顾地洞见源始的此在存在论的盘根错节之处。此在作为在世的存在实际上共世内照面的存在者一道生存，并且寓于它们而生存。从而，只有找到了一条澄清了非此在式的存在者的存在——亦即，既非上手事物亦非现成在手事物都只"现存"的存在者的存在——的境域，此在的存在才能获得其包罗万象的存在论透彻性。但要阐释凡我们说它存在的那一切东西的存在的诸种演变，就先须充分洞明一般存在的观念。只要还未获得一般存在的观念，重演对此在的时间性分析这一工作就是不完整的并摆脱不掉种种含混性质——这里且还不去说诸种内容上的困难。从生存论上时间性上进行的此在分析为它本身之故就要求在存在概念的原则性讨论的框架内重新再演一遍。

334

第四章

时间性与日常性

第六十七节　此在生存论机制的基本内容及其时间性阐释的草描

在准备性分析中①，虽然我们集中于奠立根基的烦之结构整体性，然而仍使不该逃脱现象学眼光的现象的多样性成为可通达的。此在的机制的源始整体性**作为分成环节**的整体性并不排除这种多样性，倒反是要求它。存在的机制的源始性与某种终极建设因素的简单性与唯一性不相涵盖。此在存在的存在论源头并不比由它发源的东西“卑微”，反倒因居前位而威凌后者；在存在论原野上，一切“源出”都是降格。从存在论上探入“源头”并非是来到“普通理知”从存在者状态上认作自明的种种东西，倒不如说它是把一切自明之事的可疑性向“普通理知”公开出来。

为了把在准备性分析中获得的现象反过来收入现象学的眼界，有必要提示一下这一分析所经历的诸阶段。对烦的界说产生于对展开状态的分析；展开状态则组建着“此”之在。澄清“此”之在这一现象意味着对此在基本机制即在世的暂先阐释。研究工作先标识出在世界之中的存在，为的是从一开始就保证充分的现象上的境域，反对多半是未曾明言地、不适当地从存在论上对此在作出种种在先的规定。我们曾首先从世界现象着眼描述在世界之中存在。具体说来，阐释工作曾从在存在者状态暨存在论上标识出在

---

① 参见本书第Ⅰ篇，第41—230页。——原注

周围世界"之中"上手的和现成在手的事物起步，进而崭露出世界内性质，以便从这一性质使世界之为世界的现象得以视见。但世界之为世界的结构，即意蕴，却表明自身是括在另一样东西里的，而本质上属于展开状态的领会就向这种东西筹划自己；这就是此在的能在，就是此在为其故而生存的能在。

335

从时间性上阐释日常此在的工作应从展开状态在其中组建自己的那些结构着手。那就是：领会、现身情态、沉沦与言谈。我们将从这些现象着眼剖明时间性到时的诸样式，而这诸种样式将为规定在世的时间性提供地基。这将引导我们重新来到世界现象并允许我们界说世界之为世界所特有的时间性问题。这一界说必须通过对切近的日常在世的描述，通过对沉沦着的寻视烦忙的描述来得到保障。烦忙的时间性使寻视得以变形为以观看方式进行的知觉以及奠基在这种知觉方式中的理论认识。以上述方式浮现出来的在世的时间性同时将表明其自身为此在特有的空间性的基础。这就可以显示去远与定向的时间性建制了。这些分析的整体揭示出时间性到时的一种可能性；从存在论上说，此在的非本真状态就奠基在这种可能性中。这一整体还引出一个问题：应该如何领会日常状态的时间性性质，如何领会前此不断使用的"首先与通常"的时间性意义。这一问题的确定将摆明，至此所达到的〔日常状态〕现象的澄清仍是不充分的，它也将摆明，它在何种程度上还不充分。

据此，眼下这一章包括下述环节：一般展开状态的时间性（第六十八节）；在世的时间性与超越问题（第六十九节）；此在式空间性的时间性（第七十节）；此在日常状态的时间性意义（第七十一节）。

第六十八节 一般展开状态的时间性

我们曾就其时间性意义加以描述的决心表现出此在的一种本真的展开状态。展开状态这样组建一存在者：它使这存在者生存着能是它的此本身。我们曾就烦的时间性意义标识出烦，不过还只标识出它的基本特征。而要展示它的具体的时间性建制，就等于说：从时间性上分别阐释它的结构环节，亦即领会、现身情态、沉沦与言谈。一切领会都有其情绪。一切现身情态都是有所领会的。现身领会具有沉沦的性质。沉沦着而有情绪的领会就其可理解性而在言谈中勾连自己。上述现象各具的时间性建制向来都引回到这样一种时间性：这一时间性担保领会、现身、沉沦与言谈可能从结构上达到统一。

336

A. 领会[1]的时间性

我们用领会这一术语意指一种基础的生存论环节，即不是与澄清解释和概念理解并列而有别的某一种特定的认识方式，它不是在专题把握这一意义上的一种一般认识；领会倒是这样组建此之在：一此在能够生存着根据领会使诸种不同的可能性成形：顾视、寻视自己、仅仅观看，等等。澄清解释即是对不理解的东西有所领会地加以揭示，故而一切澄清解释都植根在此在的原本的领会中。

若源始地从生存论上加以把捉的话，领会等于说：有所筹划地向此在向来为其故而生存的一种能在存在。领会以这种方式开展本己的能在：此在有所领会地向来就这样那样地知道它于何处

① 参见本书第三十一节第142页以下。——原注

共它自己存在。这个"知"却不是已然揭示了某件事实，而是处身于某种生存状态可能性中。与此相应，不知也不在于领会的某种阙断，而必须被当作能在的被筹划状态的残缺样式。生存是能够询问的。但须得有某种展开，才可能"处在问题中"。在一种生存状态可能性中有所筹划地领会自己，这事的基础是将来，即从当下的可能性来到自身，而此在向来就作为这种当下的可能性生存。将来在存在论上使这样一种存在者成为可能：这种存在者是以有所领会地在其能在中生存的方式存在的。在根基处具有将来性质的筹划活动原本并不把被筹划的可能性专题把握为一种见解，而是投身于其中，投身于可能性之为可能性中。此在有所领会地向来象它所能在的那样存在。我们曾看到决心作为源始而本真的生存活动出现。当然，首先与通常此在犹豫不决；这就是说，只有在个别化中此在才把自己带向其最本己的能在，而就这种最本己的能在来说，首先与通常此在是被封闭了的。其中就有这样的情况：时间将并不常驻地从本真的将来到时。这种不持驻性质却不等于说：时间性有时缺欠将来；而是说，将来的到时是会发生衍变的。

我们确认先行这个词为标识本真将来的术语。先行这个词提示：此在在本真地生存之际作为最本己的能在让自己来到自己；将来必须从非本真的将来而不是从某种当前赢得自己本身。 337

〔对本真或非本真〕不加分辨地从形式上用于将来的术语是先行于自己，这也就是烦的第一个结构环节的名称。此在实际上持驻地先行于自己，但从生存状态的可能性来说并不持驻地先行。

应得怎样与先行相对崭露出非本真的将来呢？本真的将来是在决心那里绽露出来的；与此相应，只有在存在论上从日常烦忙着的非本真的领会回溯到它的生存论时间性意义，〔非本真的将来〕这一绽出样式才能够绽露出来。此在作为烦本质上领先于自己。烦忙在世的存在首先和通常从它所烦忙的东西那里领会自己。非

本真的领会向着日常事务经营的可烦忙的、可做的、紧迫的、避免不掉的东西筹划自己。但所烦所忙的东西如它所是的那样为的是有所烦的能在之故。有所烦的能在让此在在有所烦忙地寓于所烦所忙的存在中来到自己。此在原本并不在其最本己的而无所旁涉的能在中来到自己；它有所烦忙地从它所烦忙之事的结果或无果方面期备能在。此在从它所烦忙之事来到自己。非本真的将来具有期备的性质。有所烦忙的自身领会作为从所从事之事而来的常人自身是在将来的这种绽出样式中有其可能性的"根据"。只因为实际此在这样从所烦忙之事期备它的能在，它才能预期和等待。①期备必已展开了某种可以预期之事所从出的境域与范围。预期是将来的一种植根在期备中的样式；而将来则本真地作为先行到时，从而，与在烦忙活动中对死的预期相比，在先行中有一种更加源始的向死存在。

无论在何种被筹划的能在中，领会作为一种生存活动原本总是将来的。但假使领会不是时间性的，亦即假使它并非同样源始地由曾在与当前规定的，那它就不会到时了。我们已经大致弄清了最后提到的绽出样式如何一道组建非本真领会的方式。能在可能从当下烦忙之事的可能成果与可能失败方面迎向日常烦忙活动，而日常烦忙正是从这种能在来领会自己的。与非本真的将来即期备相应的是一种寓于烦忙之事的本己存在。这种绽出样式就是当前。当我们把本真时间性的对应绽出样式引来作一番比较时，这种当－前(Gegen-watr)就绽露出来了。决心的先行中包含有一种某项决定依之开展处境的当前，在决心中，当前不仅从涣散于

338

① "Gewärtigen"，"gewärtig sein"均译为"期备"，意在表明这一词中不仅有"预期"而且有"预备"之义。与此相关，"erwarten"译"预期"，"warten auf"译"等待"。这里，中译"等待"丧失了与前面几个词在字面上的联系。下面，作者还进而指出这组词与"Gegenwart"(当前)的联系。——中译注

切近烦忙之事的境况中被拉回来，而且被保持在将来与曾在中。我们把保持在本真的时间中的并因而是本真的当前称为眼下。必须在积极的或动态的意义上把这一术语领会为一种绽出样式。它意指此在以下了决心而又保持在决心之中的方式放浪于那在处境中从可加烦忙的种种可能性和环境那里来照面的东西。"眼下"现象原则上不能从现在得到澄清。"现在"这种时间性现象属于作为时间内状态的时间：即是某种东西生灭或现成存在"于其中"的那个现在。却没有任何东西现成摆在"眼下"；是眼下作为本真的当前首次才始让那能作为上手事物或现成在乎事物存在"在一种时间中"的东西来照面①。

我们把非本真的当前称为当前化，以与本真的当前即眼下相区别。从形式上领会起来，一切当前都是有所当前化的，但并非都是"眼下"的。当我们使用当前化而不附加任何其它说法，那就总是意指非本真的、不是眼下的、无决心的当前。只有靠从时间性上对沉沦于所烦忙的"世界"这种境况加以阐释才曾弄清楚当前化，而这一境况则又在当前化之中有其生存论意义。但只要非本真的领会是从可烦忙之事来筹划能在，这就是说：它是从当前化方而到时的。与之相反，眼下则是从本真的将来到时的。

非本真的领会作为有所当前化的期备到时，而有所当前化的期备的绽出统一性必包含有一种与之相应的曾在。先行的决心本 339

① 索·克尔凯戈尔极为深刻地看到了生存状态上的眼下现象，但这并不已经意味着，他也相应成功地在存在论上对这一现象作出了阐释。他停留在流俗的时间理解上并借助于现在和恒常性来规定眼下。当克尔凯戈尔谈到"时间性"时，他指的是人的"在时间中存在。"作为时间内状态的时间只知道现在，决不知道眼下。但如果我们在生存状态上经验到了这种眼下，那么就已经有一种更为源始的时间被设为前提了，尽管这种时间在存在论上还是未曾明言的。关于"眼下"，可参见卡·雅斯贝尔斯《世界观的心理学》，一九二五年第三版（未修订版），第108页以下；《克尔凯戈尔评论》第419页—423页。——原注

真地来到自身，而这同时又是回到最本己的、抛入其个别化的自身。这种绽出样式使此在能够下决心把它已是的存在者承接下来。在先行中，此在复又把自己领向前去领入最本己的能在。我们把这种本真的曾经存在称为“重演”①。非本真的筹划所向之筹划的诸种可能性则是以使所烦所忙之事当前化的方式从所烦所忙之事中汲取出来的。而只有此在在其最本己的被抛能在中遗忘了自己，这种非本真的自身筹划才是可能的。遗忘并非无或只是记忆的阙失，遗忘是曾在状态固有的一种“积极的”绽出样式。遗忘这种绽出(放浪)具有如下性质：封闭着自己本身而在最本己的曾在面前放溜；其情形是：这种在…面前放溜以绽出方式封闭着它在其面前放溜的东西，并从而一道封闭着自己本身。忘却作为非本真的曾在状态于是就与被抛的本己存在取得联系；忘却是这样一种存在方式的时间性意义：我首先与通常按照这种存在方式而是曾在的。只有基于这一遗忘才能眷留于有所烦忙有所期备的当前化，亦即非此在式的、从周围世界来照面的存在者。与这种眷留相应的是一种不眷留，它表现为派生意义上的“遗忘”。

正如预期只有基于期备才是可能的，记忆也只有基于遗忘才是可能的，而不是相反。因为曾在状态原本在忘却的样式中“开展”出一境域来，而失落于所烦所忙的“外在性”的此在只有进入这境域的内部才能回忆②。有所遗忘有所当前化的期备是一种本己的绽出统一性，非本真的领会就其时间性来看就是按照这一统一到时的。这些绽出样式的统一封闭着本真的能在并从而是犹豫不决之所以可能的生存论条件。虽然非本真的有所烦忙的领会是从所

---

① 中译失去了“wieder vorholen”(重又领向前去)与“Wiederholung”(重演)的字面联系。——中译注

② 德文“sich errinnern”(回忆)的词源意义为“内在化”；在这里，它以及“in den Horizont”(进入境域之中)与“Äußerlichkeit”(外在性)相对照。——中译注

烦忙之事的当前化得以规定的，但领会原本是在将来之中到时的。

B. 现身①的时间性

340

领会从不是飘游无据的，而总是现身的领会。此向来同样源始地由情绪展开或封闭着。有情绪状态把此在带到它的被抛状态而前；其情形是：被抛状态恰恰不是作为它本身得到认识，而是在"觉得如何如何"之中远为源始地展开了。被抛的存在在生存论上等于说：这样或那样现身。从而，现身奠基在被抛状态中。情绪体现出一种方式，我在这种方式中原本一向是被抛的存在者。如何使有情绪状态的时间性建制得以视见？如何从当下时间性的绽出样式的统一中洞见现身与领会在存在论上的联系？

情绪以趋就或背离本己此在的方式开展着。只有此在的存在按其意义来说是持驻地曾在，才可能在生存论上〔把此在〕带到"它存在且不得不存在"这一本己的被抛状态面前。而不管这一被抛状态是本真的有所绽露还是非本真的有所遮盖。带到人们自身所是的被抛存在者面前，这事并不才则创造出曾在，而是曾在的绽出才使以现身方式发现自己这件事成为可能。领会原本奠基在将来中；相反，现身原本在曾在状态中到时。情绪到时；也就是说，情绪特有的绽出样式理所当然地属于某种将来与当前，其方式倒是：曾在是这两种同样源始的绽在方式的变式。

我们曾强调，诸种情绪虽在存在状态上已为熟知，却并不曾就其源始的生存论作用得到认识。情绪被当作流变的体验，这些体验为"灵魂状态"的整体"染上色彩"。对于一种观察来说，具有消长流变性质的东西却属于生存的源始的持驻性。尽管如此，种种情绪却又该与"时间"有何共同之处呢？这些"体验"来而又去，"在时间中"相续而过；确认这回事是琐碎之举。当然有这回事，虽

① 参见本书第二十九节第一三四页以下。——原注

然这“只是一种存在状态上的心理学确认。有待完成的任务则是把有情绪状态的存在论结构在其生存论时间性建制中展示出来。而首先则只能设法使一般情绪的时间性得以视见。“现身原本奠基在曾在状态中”这一命题等于说：情绪的基本生存论性质是一种“带回到…”。这一“带回到…”并非才刚产生出曾在状态，而是：现身为生存论分析公开出曾在的一种样式。从而，现身的时间性阐释不可能意在把诸种情绪从时间性演绎出并抹杀到纯粹的到时现象中。所要作的只是表明：若非基于时间性，诸种情绪在生存状态上所意味的东西及其“意味”的方式就都不可能存在。这里的时间性阐释限于怕和畏这两种在准备阶段已经分析过的现象。

341 我们的分析将从展示怕[①]的时间性开始。怕曾被描述为非本真的现身情态。在何种程度上曾在是使怕成为可能的生存论意义？这种绽出的何种样式标识着怕所特有的时间性？怕是在某种具有威胁性质的东西面前害怕；这种对此在的实际能在有害的东西在烦忙所及的上手事物与在手事物的范围内临近；其临近的方式我们曾予描写。害怕以日常寻视的方式开展这一威吓者。一个仅止直观的主体从不能揭示这样的东西。但“在…面前害怕”的这种展开不就是一种“让来到自己”吗？人们曾把怕规定为对某种来临的恶事的预期不是颇有道理吗？怕原有的时间性意义不是将来吗？这一意义不也同样是曾在状态吗？无庸争议，害怕不仅使自身“关系”到唯“在时间中”来临的东西这一含义上的“将来的东西”；而且这一自身关系本身在源始的时间性意义上就是将来的。怕的生存论时间性建制虽然一道包含有一种期备，但这首先只等于说：怕的时间性是非本真的时间性。“在…面前害怕”仅只是对某种来临的威胁者的预期吗？预期来临的威胁者无须乎已经是

---

① 参见第三十节第140页以下。——原注

怕，仅仅预期它倒恰恰缺乏怕所特有的情绪性质。这种情绪性质在于：怕这种期备让威胁者回到实际烦忙着的能在。只有当所回到的东西根本已经以绽出方式敞开着，威胁者才以回到我所是的存在者的方式被期备，于是此在才被威胁。有所害怕的期备“自己”害怕，亦即：“在…之前害怕”向来就是“因…害怕”；这其中就有怕的情绪性质与激动性质。怕的生存论时间性意义由一种自身遗忘组建起来；这种自身遗忘是：在本己的实际能在面前迷乱放溜，而被威胁的在世就作为这种迷乱放溜而烦忙于上手事物。亚里士多德正确地把怕规定为 λὑπηπsῆ ταραχή，即一种压抑或迷乱①。压抑把此在逼回到它的被抛状态，而其方式却恰恰是使被抛状态被封闭起来。迷乱奠基于一种遗忘。在实际的下了决心的能在之前遗忘着放溜，这种活动附于先前就由寻视揭示开来的诸种自救与闪避的可能性，惧怕着的烦忙活动因为遗忘自己并从而不掌握任何确定的可能性而从切近可能性跳到切近可能性。一切“可能的”可能性。亦即连不可能的可能性也包括在内，纷陈眼前。害怕的人不把定任何一个；“周围世界”并不消失，而是在不复在周围世界之中认出自己的境况下来照面。这种迷乱地把就近处最好的东西摆到当前的作法属于怕之中的自身遗忘。以人所周知的例子来说：房子失火时，住在里面的人经常去“救”最不相干的然而却就近上手的什物。遗忘了自身而把一团乱七八糟东浮西飘的可能性摆在当前，这使得构成怕的情绪性质的那种迷乱成为可能。迷乱这种忘却也使期备改变其样式，使它的特性成为压抑的或迷乱的期备，这种期备当然与纯粹的预期有别。

342

从生存论上使惧怕成为可能的特殊的绽出统一性原本是从上述迷忘到时的；这种遗忘作为曾在状态的样式使与之相属的当前

① 参见《修辞学》第五卷 1382 a21。——原注

和将来都在其到时中改变其样式。怕的时间性是一种期待着当前化的遗忘。知性的解释朝着在世内照面的东西制订方向；依着这一方向，对怕的知性解释首先设法把"来临的恶事"规定为怕之何所怕，又与这"来临的恶事"相呼应而把与这恶事的关系规定为预期。怕这现象此外还包含有的就是一种"快感或不快感"了。

畏的时间性与怕的时间性有何关系？我们曾把畏这种现象称为一种基本现身情态[①]。它把此在带到其最本己的被抛存在之前，并绽露出日常所熟悉的在世的无家可归性质。畏与怕一样在形式上由畏惧的何所畏与因何而畏所规定。分析却曾显示，畏惧的何所畏与因何而畏这两种现象互相涵盖。这不应是说这两种现象的结构性质相融相销，似乎畏即无所畏又无因而畏。这两种现象互相涵盖，说的应是：满足这两种结构的是同一个存在者，亦即此在。细说起来，畏之何所畏不是作为某种确定的可加烦忙之事照面的；威胁不是从上手事物与在手事物方而来的，而恰恰是从一切上手事物与在手事物绝不再向人出一"语"的方面来的。与周围世界的存在者断了因缘。我生存于其中的世界向着无所意蕴沉降，而借此被展开的世界则只能开放出以无因无缘为性的存在者。畏之所畏为世界之无；而世界之无不等于说：在畏中似乎经验到世内现成事物的某种不在场。恰恰是世内现成事物必须来照面，这样一来它便荡然全无因缘而会在一种空荡荡无所慈悲的境界中显现。然而其中就有：烦忙的期备找不到任何东西可由之领会自己，它探入世界之无；而当领会撞上世界，领会却被畏带到在世之为在世而前了；而畏的这个何所畏却同时就是其何所因而畏。"在……之前有所畏"既没有预期的性质也没有一般期备的性质。畏之何所畏却已在"此"，即此在之身。那么，畏岂不是由一种将来组建的吗？当然是；不过不是由期备这种非本真的将来。

343

① 参见本书第四十节第184页以下。——原注

在畏中展开了世界的无所意蕴；这一无所意蕴绽露出可烦忙之事的不之状态，亦即绽露出向着生存的一种原本植根在所烦所忙之事中的能在筹划自己的不可能性，绽露出这一不可能性却意味着让一种本真能在的可能性亮相。这一绽露具有何种时间性意义？被抛入无家可归状态的此在是赤裸裸的此在，畏就因这赤裸裸的此在而畏，畏〔把此在〕带回到纯粹的“它存在且不得不存在”，带回到最本己的、个别化的被抛状态。这一带回没有闪避遗忘的性质；但也没有回忆的性质。不过也并非在畏中已经重演着把生存承接到决定之中。畏倒相反〔把此在〕带回到作为可能重温之事的被抛状态。就这样，畏一道揭示出一种本真能在的可能性，这种能在必得借重温而作为将来的能在回到被抛的此。带到可重演性面前，这是组建畏这一现身的曾在状态所特有的绽出样式。

344 对怕起组建作用的遗忘迷性乱真而让此在在未经掌握的“世间的”可能性之间冲来荡去。与这种未经把持的摆到当前相对的是在把自己带回到最本己的被抛状态中的对畏之当前的把持。畏按其生存论意义就不可能迷失于可加烦忙之事。如果迷失之类的事情在一种与畏相似的现身情态中发生，那便是怕；而日常理解则把怕与畏混为一谈。虽说畏之当前业经把持，它却并非已经具有那在决定中到时的眼下性质。畏只是带入某种可能作决定的情绪。畏之当前本身就作为眼下存在并且只有它可能作为眼下存在；它以正在跃起的方式把持住这一眼下。

畏的时间性源始地奠基在曾在状态中而将来与当前只从这曾在状态才到时；在畏所特有的这种时间性那里表明了畏之情绪借以高标特立的威势的可能性。在畏中，此在全然被收回到它赤裸裸的无家可归状态并为之沉迷①。但这种沉迷状态不仅仅把此在

① 中译失去了“zurückgenommen”（收回了）与“benommen”（沉迷）之间的字面联系。——中译注

从"世间的"诸种可能性收回，而且也给予它一种本真能在的可能性。

怕与畏这两种情绪却从不孤零零地"出现"在"体验流"里，它们向来就规定着①一种领会并从这样一种领会规定自身。怕的事由是周围世界中烦忙所及的存在者。畏则相反发源于此在自身。怕从世内事物袭来。畏从被抛向死存在这一在世升起。从时间性上来领会，畏的这一从此在的"升腾"等于说：畏的将来与当前从一种源始的曾经存在到时，这曾经存在的意义是带回到可重演性。但畏本真只能在一个下了决心的此在中升腾。下定决心者不识怕，却恰恰把畏的可能性领会为对他无所拦阻无可迷乱的那种情绪。畏〔把他〕从种种"具有不性"的"可能性"中解放出来，让〔他〕为种种本真的可能性成为自由的。

虽然怕与畏这两种现身的样式原本都奠基在某种曾在状态中，但从它们在烦之整体中各有的到时来看，它们的源头是不同的。畏发源于决心的将来；而怕发源于失落了的当前，怕因会惧怕

345 而怕当前，结果恰恰就这样沉沦到失落了的当前。

但关于这两种情绪的时间性的命题不会只对分析这两种选出来的现象有效吗？百无聊赖的无情无绪状态统驭着"灰色的日复一日"，在这种状态中应得怎样找出一种时间性意义呢？希望、欢乐、感奋、快活这一类情绪与激动的时间性又如何？除了怕与畏，还有其它种种情绪在生存论上植根于一种曾在状态；这一点只要我们提到厌倦、悲哀、忧郁、绝望之类就清楚了；当然，要阐释它们就要把它们放回到由细加研究的此在生存论分析工作提供的更广阔的基础之上。但即使连希望这样一种现象也必须以分析怕那样的方式加以分析，虽然希望似乎完全植根在将来之中。人们把希

① 海德格尔这里将"bestimmen"(规定)写成"be-stimmen"，以强调它与"Stimmung"(情绪)之间的字面联系。中译失去了这一联系。——中译注

望同怕加以区别，怕关系到一种 malum futurum,〔将来的恶事〕而希望的特点则是对一种 bonum futurum〔将来的好事〕的预期。决定现象结构的关键却不是希望与之发生关系的东西的“将来”性质，而是希望这种活动自身的生存论意义。即使在这里，情绪性质也原本在于希望中；这种希望就是为自己有所希冀，就仿佛希望者把自己一道带入希望而迎向所希冀的东西。但这事的前提却是自己已经罹致了某种东西。希望减轻有所压抑的不安，这只是说：希望这种现身情态也仍然作为曾经存在的样式关涉到负担。只有此在绽出着从时间性上与它自身的被抛根据相联系，在存在论上才可能有一种高昂的情绪或不如说有所高涨的情绪存在。

懒洋洋漠漠然的无情无绪状态、无所寄托无所进取，唯自遗于每日发生的事却因而以某种方式裹带着一切。这种状态最深入地表明遗忘在最接近我们的烦忙活动的诸种日常情绪中具有何等力量。凡事都象它们是的那样“让它去”，这种混日子之方奠基于一种遗忘着自遗于被抛状态的境况。它具有一种非本真曾在状态的绽出意义。漠漠然可以与手忙脚乱的营求并行不悖，然而同沉着却泾渭分明。沉着这种情绪发源于决心，而决心眼下却注目那在向死先行之际展开的能整体存在所可能具有的诸种处境。

只有按其存在意义即为现身情态的存在者，亦即只有生存着向来已经是曾在的并在曾在状态的某种持驻样式中生存的存在者，才能被激动。在存在论上，激动以当前化为前提，其情形是，在当前化之际，此在能被带回到它自身，带回到它作为曾在的此在的自身。至于如何从存在论上界说一仅仅有生命之物的感官刺激与触动，例如以动物为例，动物的一般存在又如何以及在何处是由一种“时间”组建的，这些当然还是其自身未被解决的问题。 346

C. 沉沦①的时间性

对领会与现身的时间性阐释不仅分别遇上对该现象起首要作用的绽出样式，而且也总同时遇上整体的时间性。将来首先地使领会成为可能，曾在状态首要地使情绪成为可能，与此相应，组建烦的第三结构环节即沉沦则在当前中有其生存论意义。对沉沦的准备性分析是从阐释闲谈、好奇与两可开始的②。沉沦的时间性分析应取同一进程。然而我们将把探索工作局限在对好奇的考察上，因为在好奇这里可以最容易地看到沉沦所特有的时间性。反之，对闲谈与两可的分析则以澄清言谈与说明（解释）的时间性建制为前提。

好奇是此在的一种别具一格的存在倾向，此在借好奇而烦忙于一种能看③。象视这个概念一样，"看"也不局限于用"肉眼"知觉。更广意义上的知觉着眼于外观而让上手事物与在手事物就其本身"亲身"④照面。这种"让照面"奠基于某种当前。只有当前才提供出存在者能在其内亲身在场的绽出境域。但好奇之把现成事物摆到当前却不是为了在延留于它之际对它加以领会；好奇之设法去看它，只为了看看，为了看过。作为这种拘囚于其自身的当前化，好奇处在一种与相应的将来和曾在状态相统一的绽出方式中。对新奇之骛好诚然蜂趋尚未看到过的东西，但其方式却是：这种当前化设法从期备抽身。好奇完完全全以非本真的方式而是将来的，而它之为将来的又有这样的情况：好奇不期备一种可能性，而是可能性已经只还作为现实的东西在骛好中被欲求。好奇是由一种难以居持的当前化组建的，这种当前化只顾当前化，从而不断

① 参见本书第三十八节第175页以下。——中译注

② 参见本书第三十五节及以后诸节。第167页以下。——原注

③ 参见本书第三十六节，第170页以下。——原注

④ 中译"肉眼"与"亲身"勉强提示出"Leibliche Augen"与"Leibhaftig"的字面联系。——中译注

设法从它难以居持地“居持”在其中的期备脱身①。当前不仅发源于期备，而且是在我们刚刚强调的“跑开”这一意义上从与之相属的期备“跳开”②。好奇这样以“跳开”的方式当前化，却不是投身于“事”，它倒是在看到一眼之际就已向一最新近的东西转盼了。这种当前化不断地“跳开”对某种确定的掌握住了的可能性的期备，并从存在论上使标识着好奇的无所延留成为可能。当前化“跳开”期备，其方式却并非在存在者状态上所领会的那样，仿佛它从期备解脱自己而把自己委弃给自己本身。这种“跳开”是期备的一种绽出变式，其情形是：期备跟着当前化跳，期备仿佛放弃了自身，它也不再让烦忙活动的种种非本真的可能性从所烦忙之事来到自身，除非是那些为了一种难以居持的当前化的可能性。期备通过跳开着的当前化变为跟着跳的当前化，这一绽出的式变过程是涣散之所以可能的生存论时间性条件。

当前化通过跟着跳的期备而愈发委弃于它自身。它为当前之故而当前化。就这样自己拘囚于自己本身，涣散的无所延留成为无所去留。这种当前样式是眼下的最极端的反现象。在这种无所去留的当前中，此在到处存在而又无一处存在。而眼下则把生存带入处境并开展着本真的“此”。

当前愈非本真，亦即当前化愈来到它“自身”，它就愈加有所封闭地逃离一种确定的能在，但将来却也愈不能回到被抛的存在者。

① 在这一句子中，海德格尔利用“期备”(Gewärtigen)；“当前化”(Gegenwärtigen)；“居持”(gehalten)；“难以居持”(ungehalten)这几个词的多义性玩了一个颇难翻译和解释的文字游戏。在德文中，“ungehalten”除了通常所说的“难以居持”的意思外，还可从“不能自持”引伸出“恼怒”的含义。以上这个句子中的“ungehalten”就有这双重含义。在“好奇”中，当我们“期备”某种东西“当前化”时，我们是何等地迫不及待，力图去超出这种仅仅的期待，但实际上我们却不能超出，于是就不能自持，陷于恼怒。因此，当“居持”在期待中时，我们又是“难以居持的”。——英译注

② 我们通常把“entspringen”译为“发源”，但这里，海德格尔强调这词的另一含义“跳开”，同时又保留着“发源”的含义。——中译注

在当前"跳开"之际同时就有一种增长着的遗忘。好奇总已经去抓下一个而遗忘了上一个；这不是好奇才刚产生出来的结果，而是好奇自身的存在论条件。

我们曾展示过沉沦的诸种性质：欲求、安定、异化和自我拘囚；348 从时间性意义着眼，这些性质等于说：不断"跳开"的当前化按其绽出倾向试图从它本身到时。此在拘囚自己，这一规定有一种绽出意义。生存在当前化之中的放浪着实不意味此在从它的我和自身解脱开来。即使在最极端的当前化中此在仍是时间性的，亦即：期备着的，遗忘着的。即使在当前化之际，此在仍领会自已，虽然它异化于首要地奠基在本真将来与本真曾在状态中的最本己能在。但只要当前化不断提供"新奇东西"，它就不让此在回到自己而不断重新安定此在。这种安定却又增强了跳开的倾向。"驱使"好奇的并不是无始无终无可遍观的尚未见过的东西，而是不断跳开的当前所具有的沉沦的到时方式。即使一切都见过了，好奇却正好发明出新奇东西来。

当前的这种"跳开"的到时样式奠基在其本身为有终的时间性的本质之中。此在业经被抛入向死的存在，它首先与通常所逃离的就是这种或多或少明白绽露出的被抛状态。当前跳开其本真的将来与曾在状态，结果是使此在只有绕开当前才来到本真的生存。当前的这种"跳开"的源头，亦即沉沦到失落状态中去的源头，是那使被抛的向死存在成为可能的本真时间性本身。

此在能够被本真地带到被抛状态面前，以便在被抛状态之中本真地领会自己；虽然如此，从其存在者状态上的"何所来"以及"如何"着眼，被抛状态对此在还封闭着。这种封闭状态却绝不只是一种事实上存有的不知，而是组建着此在的实际性。它也一道规定着生存之被委弃于其自身的具有不性的根据这回事所具有的绽出性质。

被抛入世界的存在的这个抛首先并不被此在本真地捕捉住；在这一抛之中的"动荡"并不因为此在如今"在此"就已经"停驻"。此在在被抛状态中被裹携；亦即：此在作为被抛入世界的东西在实际的被指派到有待烦忙之事的情况中把自己失落于"世界"。构成了被裹携状态的生存论意义的当前从来不能从自己获得另一种绽出的地平线，除非它借决定而从其失落状态被收回，以便作为有所居持的眼下来开展当下的处境，并从而一道开展向死存在的源始的"极限处境"。 349

D. 言谈①的时间性

由领会、现身情态与沉沦组建而成的完整的此之展开状态通过言谈得以勾连。所以言谈并非首要地在某一种确定的绽出样式中到时。但因言谈实际上通常在语言中说出自己，而说的方式又首先是烦忙议论着就"周围世界"说起，所以当前化就当然具有一种占优势的组建作用。

语言中的"时"就象语言中的"体"和"序"这些时间性现象一样，其源头并不在于言谈对"时间性过程"亦即"在时间中"照面的过程"也"有所说。其根据也不在于说话这种活动"在一种心理时间中"一一相续。一切"关于…的"、"对…的"、"向…的"言谈都奠基于时间性绽出的统一，这样看来，言谈就其本身而言就是时间性的。诸种体植根在烦忙活动的源始时间性中，无论这种活动是否关系到时间内状态。语言学捉襟见肘，只好求援于流俗的传统时间概念；但倚借于这种时间概念，体的生存论时间性结构问题甚至还从未提出来过②。不过，言谈向来是对存在者的议论，虽说并非

① 参见本书第三十四节第160页以下。——原注

② 参见杰克·瓦克拿格(Jak. Wackernagel)《关于句法的讲演》第一卷，一九二〇年第15页；特别是第149—210页，此外，参见格·荷尔比格(G. Herbig)《体和时序》载于《印一欧语系研究》第六卷，一八九六年，第167页。——原注

首要地与着重地在理论陈述的意义上议论；因此，只有从时间性问题出发把存在与真理的原则联系问题铺开，才能着手分析言谈的时间性建制并阐释语言样态的时间性性质。那时也就可以界说"是"的存在论意义了；而一种外在的句子理论和判断理论却把"是"降格，弄成为"系词"。只有从言谈的时间性出发，亦即从一般此在的时间性出发，才能澄清"含义"的"发生"，才能从存在论上使形成概念的可能性得以理解。

350 领会首要地奠基于将来（先行与期备）。现身情态首要地在曾在状态（重演与遗忘）中到时。沉沦在时间性上首要地植根于当前（当前化与眼下）。然而领会也是向来"曾在"的当前；现身情态也作为"当前化的"将来到时；当前也从一种曾在的将来"发源"和"跳开"，并且由曾在的将来所保持。在这里就可以看到：时间性在每一种绽出样式中都整体地到时；即：生存、实际性与沉沦的结构整体的整体性——也就是说，烦之结构的统一，奠基于时间性当下完整到时的绽出统一性之中。

到时不意味着诸绽出样式的"前后相随"。将来并不晚于曾在状态，而曾在状态并不早于当前。时间性作为曾在的当前化的将来到时。

此的展开状态以及本真状态与非本真状态这两种此在在生存状态上的基本可能性都植根于烦。但展开状态总同样源始地涉及整个在世界之中的存在；既包括"在之中"又包括世界。所以，沿着展开状态的时间性建制这一方向，必定也可以展示出那作为在世的存在而生存的存在者之所以能够存在的存在论条件。

第六十九节　在世的时间性与世界的超越问题

时间性的绽出统一性，亦即在将来、曾在状态与当前这诸种放

浪样式中“出离自己”的统一性，是那作为其“此”生存的存在者之所以可能存在的条件。具有在此这一称号的存在者是“澄明的。”①组建着此在的这一“澄明的”光明不是任何存在者状态上的现成力量或来源，仿佛来自一种辐射着的、时而出现在这一存在者身上的亮光。从本质上使这一存在者澄明的东西，亦即，使它为自身“敞开”而又“明亮”的东西，先于一切“时间性的”阐释曾被规定为烦。在烦中奠定了此的整个展开状态，这一澄明才使得一切光亮照明成为可能，才使得一切知觉某事、“看”某事与有某事成为可能。只有当我们不去寻觅一种植入的现成力量而是去询问此在的整体存在机制，去询问烦，依其生存论可能性的统一根据去询问烦，我们才能领会这一澄明的光明。绽出的时间性源始地使“此”澄明。绽出的时间性是此在本质上具有的一切生存论结构之所以可能统一的重要规准。 351

我们在此在分析工作之初就把在世界之中存在这一现象标明为〔此在的〕基本机制，而只有从“在此”如何植根于时间性的情况才能洞见这一现象在生存论上的可能性。在开始时曾须确保这一现象的不可撕裂的结构统一；这一分成环节的结构之所以可能统一的根据问题则还隐匿未露，为了保护这一现象免受最不言而喻的从而也是最不祥的分裂倾向之害，我们曾尤为深入地阐释了在世的就近日常样式，亦即有所烦忙地寓于世内上手事物的存在。而今已从存在论上界说了烦本身并把烦引回到了它的生存论根据即时间性，在这之后，就能从烦和时间性反过来明确地理解烦忙活动了。

对烦忙活动的时间性的分析首先就从寻视着对上手事物有所事的样式着手。而后分析工作将追问是什么样的生存论时间性上的可能性使寻视烦忙得以变式为对世内存在者的“仅仅”观看着的

① 参见本书第二十八节第133页。——原注

揭示，其意义也就是追问科学研究的某些可能性。对寻视着、以及理论烦忙着寓于世内上手事物与在手事物的存在所具有的时间性进行阐释，这一工作同时也将显示，这同一个时间性如何先已是寓于世内存在者的一般存在奠基于其中的在世之所以可能的条件。在世的时间性建制的专题分析寻问下述问题：世界这样的东西以何种方式才一般地是可能的？世界在何种意义上存在？世界超越什么、如何超越？无所赖系的世内存在者如何同超越的世界“联系”？从存在论上摆明这些问题并不就是回答了这些问题。倒不如说，这使我们先就有必要澄清超越会要由之提出的那些结构。352 在世的生存论时间性阐释将分为三层进行考察：a.寻视烦忙的时间性；b.寻视烦忙变式为对世内现成事物的理论认识的时间性意义；c.超越世界的时间性问题。

A. 寻视烦忙的时间性

我们将如何获得着眼点来分析烦忙活动的时间性？我们曾把烦忙寓于“世界”的存在称为在周围世界中与周围世界打交道①。作为“寓于……的存在”的现象取样我们选取了对上手事物的使用、操作和制造，以及它们的残缺样式与无所别的方式，亦即选取了寓于日常需要范围内的东西的存在②。连此在的本真生存也将身在这种烦忙活动中一即使它对于本真生存来说“无所谓”。并非烦忙所及的上手事物引起烦忙，仿佛烦忙活动只基于世内存在者的作用才发生似的。寓于上手事物的存在不可能在存在者状态上从世内存在者得到澄清；反过来，世内存在者也不能从寓于上手事物的存在推演出来。然而，烦忙作为此在的存在方式而所烦忙之事作为世内上手事物却也不仅仅共同现成存在。虽然如此，这

① 参见本书第十五节第66页以下。——原注

② 参见本书第十二节第56—57页。——原注

二者间却存有一种“联系”。须得正确领会是在同什么东西打交道；这种东西向烦忙打交道的活动本身投下光明。反过来，如果错失了这种东西的现象结构，结果就会误认打交道这一活动的生存论机制。如果不跳过就近照面的存在者所特有的用具性质，对这一存在者的分析就可谓已有了本质性的收获。不过还应超出这一点而领会到烦忙打交道从不逗留于一个个别的用具。使用一特定用具或用一特定用具操作，这事本身就始终指向一种用具联系。例如，当我们寻找一付“放乱了的”用具，这时我们不是在一孤立的“行为”中只是(甚至也不是首要地)着意于我们正在寻找的东西；用具整体的环围已经是先行揭示了的。凡当“着手干活儿”抓取什么东西，我们总不是一头从无撞出，撞上一件孤零零事先给定的用具；在抓取之际我们是从向已展开的工作世界回到一件用具上。

由此就产生出一种指示：我们对打交道的分析意在它与之打交道的东西，而我们恰恰不能依一种孤立的上手用具而必须依用具整体制订方向来分析生存着寓于所烦忙的存在者的存在。而对特特标明的上手用具的存在性质的考虑，亦即对因缘状态[1]的考虑，也迫使我们以上述方式来把握打交道与之打交道的东西。我们从存在论上领会因缘这一术语。某种东西随同某种东西结缘，这话不应是从存在者状态上确认一件事实，而是提示着上手事物的存在方式。用具的关联性质即“因…缘…”的关联性质提示：一件用具在存在论上是不可能的，尽管可能只有一件唯一的用具上手而其它用具“阙如”。但其中恰昭示出这唯一的用具属于另一件用具的连属状态：烦忙打交道只有已经领会了某种东西随某种东西而有的因缘或诸如此类，它才能让上手事物向寻视照面。烦忙以寻视方式有所揭示地寓于……而存在，这种存在是一种结缘，亦即有 353

[1] 参见本书第十八节第83页以下。——原注

所领会地对因缘作筹划。如果结缘构成了烦忙的生存论结构而烦忙作为寓于…的存在属于烦的本质机制，如果烦却又奠基在时间性中，那么就必须在时间性的某种到时样式中寻找结缘之所以可能的生存论条件。

在对一件用具的最简单的操纵中就有结缘。结缘的何所缘具有何所用的性质。因着眼于这种何作用，用具才是可用的并才被使用。对何作用的领会，亦即对因缘之何所缘的领会，具有期备的时间性结构。烦忙活动唯因期备于何所用才同时回到因缘之何所随。对何所缘的期备同对因缘之何所随的居持连在一道而在其绽出统一性中使用具所特有的有所操作的当前化成为可能。

对何所用的期备既不是对"目的"的考察，也不是对悬临的把有待制作的工作完成这回事的预期。它根本不具有专题把握的性质。但即使连居持于因缘之所缘也不意味一种专题确认。操作着

354 打交道不单单与结缘的何所随相干，同样也不单单与它的何所缘相干。结缘倒毋宁是在有所期备的居持的统一中组建自己的；其情形是：由此发源的当前化使标志烦忙活动特征的混迹于其用具世界这回事成为可能。"本真地"、整个投身地经营某事，这既不单单寓于工件，也不单单寓于工具，也不是"共同"寓于两者。由时间性奠定的结缘已经建立起了烦忙寻视着"活动"于其中的诸种关联的统一。

对于组建结缘的时间性来说，有一种特有的遗忘是本质性的。为了能"失落于"用具世界，为了能"现实地"去工作去操作，自身必须遗忘自己。然而，只要在烦忙到时的统一中向来有一种期备在引导，那么如我们还要显示的那样，有所烦忙的此在本己能在就被放进了烦。

有所期备有所居持的当前化组建着熟悉；此在作为相互共在由于熟悉而在公共周围世界中"认出"自己。我们从生存论上把结

缘领会为让"存在"。基于这种让"存在"，上手事物作为它所是的存在者向寻视照面。所以，如果我们注意环视着"让照面"的诸种样式，即我们先前[①]描述为触目、紧迫与顽梗的那些样式，我们还能进一步弄清烦忙的时间性。向着对物的专题感知照面的，恰恰不是上手用具的"真的自在"方面，而是"自明地""客观地"摆在那里的东西的不触目的状态。但若在这一存在者的整体中有着什么东西触目，那么在其中就有一种可能性：用具整体本身也一道变得紧迫了。若要能使某种触目的东西来照面，结缘在生存论上必得怎样构造呢？这一问题的标的不在于种种把注意力引向某种先行给定的东西的事由，而在于这种可引导性本身的存在论意义。

某种东西不合用，例如一件工具确乎不灵了，这件事只有在某种打交道之际并且只有对一种打交道才会成为目的。即使最精细地最固持地[②]对物进行"感知"和"表象"，也从不能揭示工具的损坏这类事情。不称手要能照面，就非得是动手会被妨碍。但这在存在论上意味着什么？有所期备有所居持的当前化混迹在因缘关联中，而它却被某种后来摆明是损坏的东西持留住了。当前化同样源始地期备着何所用，而它被所用过的用具卡住，于是何所用以及"为了作某某之用"现在明确地照面了。但当前化本身若要碰得上一种"对…不合适"的东西，它就必已有所期备地居持于某种东西，而其因缘就是随这种东西而有其何所随的。当前化被"持留"住了，这是说：它在与有所居持的期备的统一中更多地留在自己本身中作尝试，于是便组建起："反顾"、检查，排除干扰。假使烦忙打交道只是"在时间中"一一相续的"体验"，那么，无论这些体验多么内在

355

① 参见本书第十六节第 72 页以下。——原注

② 德文中，"anhaltendste"（最固持的）是动词"halten"（持守）加上前缀"an"后形成的动词的复合形式形容词化。在本书中出现的相关的一组词还有："behalten"（居持）；"aufhalten"（持留）；"festhalten"（坚持）等等。——英译注

地"环联着",让触目的、不合用的用具来照面这回事在存在论上就还是不可能的。在打交道之际无论使用具联系中的什么东西成为可通达的,结缘之为结缘,总必奠基在有所期备有所居持的当前化的绽出统一性之中。

如何能不仅确认不称手的上手事物而且还"确认"欠缺的东西,亦即不上手的东西?寻视在若有所失中揭示不上手的东西。若有所失奠定了对某种东西不现成存在的"认证",而若有所失以及这种"认证"有其本己的生存论前提。若有所失绝不是不当前化;面是当前的一种残缺样式,其意义是:把某种预期和某种总已可资利用的东西的不当前摆到当前。假使寻视的结缘并不"从头"就期备着所烦忙之事;假使期备并非在与一种当前化的统一中到时,那此在就根本不能"发现"某种东西有所欠缺了。

反过来,由于某种东西而吃惊这一可能性的根据则在于:在有所期备地把某种上手事物摆到当前之际未期待会有另一种东西,它可能与所期备的东西处在某种因缘联系中。失落了的当前化未作期待,这才开展出"境域中的"场地,使令人吃惊之事能袭击此在。

制造、办理、乃至嫌避、疏远、自卫,所有这些烦忙打交道的方式都制服不了的东西绽露其为不可克服的。烦忙顺从它。面顺从是寻视着"让照面"所固有的一种样式。烦忙基于这种揭示活动可以发现不舒服、扰乱、妨碍、危险以及这样那样地起阻碍作用的东西。顺从的时间性结构在于一种有所期备地摆到当前的不居持。例如,如果有一样东西不合适,虽然还可用,但有所期备的当前化却不指"靠"它。不指望是计算① 的一种样式,即计算到有一种不能持身于诸的东西。不是遗忘它,而是居持于它,其方式是:它恰恰始终在其不合适性中上手。这一类上手事物属于实际展开了的周围世

356

① 中译失去了"auf…rechnen"(指靠);"Nichtrechnen mit"(不指望)与"Rechnungfragen"(计算)之间的字面联系。——中译注

界的日常内容。

只因为阻碍是基于烦忙的绽出的时间性得到揭示的，实际此在才能在其委弃于一个“世界”而它又从不是这个“世界”的主人的情况下领会自己。即使烦忙活动始终限于日常必需的紧迫之事，它也仍然从不是一种纯粹的当前化，而是从一种有所期备的居持中发源的；而此在就根据于这一有所期备的居持并作为这一居持的根据而生存在一个世界中。所以实际生存的此在即使在一个陌生的“世界”中也总已经以某种方式认出它自己。

这一由时间性奠定的烦忙的结缘，是对因缘与上手状态的一种还完完全全前存在论的、非专题的领会。下面将要显示出：时间性在何种程度上也最终奠定着对这些存在规定性本身的领悟。首先须更具体地指明“在世界之中存在”的时间性。本着这一意图，我们将研究对“世界”的理论态度如何从对上手事物的寻视烦忙中“产生”出来。对世内存在者的寻视揭示和理论揭示都奠基于在世。对这些揭示方式的生存论时间性阐释将为从时间性上描述此在的这一基本机制作好准备。

B. 寻视烦忙变式为对世内现成事物的理论揭示的时间性意义

既然我们是在生存论存在论分析的进程中来追问理论揭示如何“产生”于寻视烦忙，那其中已包含说：我们的问题不是在存在者状态上的科学史和科学发展，也不是科学的实际事由与切近目的。357
我们寻找的是理论态度的存在论生庚证；我们问：在此在的存在机制中，哪些是此在之所以能够以科学研究的方式生存的生存论上的必然条件？问题的这一提法瞄向科学的生存论概念。“逻辑上的”概念与之有别；它从科学的结果着眼来领会科学并把它规定为“真命题，亦即有效命题组成的论证联系”。生存论概念把科学领会为

一种生存方式，并从而是一种在世方式：对存在者与存在进行揭示和开展的一种在世方式。然而，只有从生存的时间性上澄清了存在的意义以及存在与真理[1]之间的“联系”，才能充分地从生存论上阐释科学。下列考察是为领悟这一中心问题作准备的；现象学的观念也在这一中心问题之内得到发展而与导论中提示出来的先行概念[2]相区别。

与前此达到的考察阶段相适应，对理论态度的阐释还受到进一步的限制。我们在探索从对上手事物的寻视烦忙到对摆在世内的现成事物的研究的转折时，主要只意在探入一般在世的时间性建制。

在描述从“实践地”寻视着的操作、使用及诸如此类到“理论”研究的转折时，下述方式最为近便：对存在者的纯观看是由于烦忙从当下操作抽身而发生的。于是乎，理论态度“发生”的关键就在于“实践”的消失：恰恰是当人们把“实践”烦忙设为实际此在的首要的和占统治地位的存在方式之时，“理论”的存在论可能性就被归因于实践的阙然，亦即归因于一种阙失。然而，在烦忙打交道之际，一种特定操作的中断并不就让引导这操作的寻视简简单单地作为一种残剩物留在后面。这时，烦忙活动倒毋宁特特试着仅仅左寻右视。但这还绝未达到“理论的”科学态度。相反，那中止操作的延留可以取得一种更尖锐的寻视的性质：作为“反顾”，作为对已达到的东西的翻检，作为对这时“停顿下来的活动”的综观。从用具的使用抽身，这还远不已经是“理论”；延留着、“考察着”的寻视还完全附于所烦忙的上手用具。“实践的”打交道有它本己的延留方式。就象实践具备其特有的视（“理论”）一样，理论研究也并非没有它自己的实践。解读实验所产生的数据往往需要错综复杂

① 参见本书第四十四节第212页以下。——原注

② 参见本书第七节第27页以下。——原注

的“技术性”工作来建立实验程序。显微镜观察依赖于“被检验标本”的制做。在考古学中，挖掘工作先行于对“发现”的阐释，而挖掘工作要求最粗的操作。但就连研究问题、确立已获得的东西这一类“最抽象的”工作，也要使用书与用具之类进行操作。对科学研究来说，这些组成部分尽可以是“无趣的”和“不言而喻的”，但它们在存在论上却绝非无关紧要。指出科学行为作为在世的一种方式并非仅是“纯精神活动”，这可以被看作琐碎或多余。但愿人们无须涉此琐屑就会明白：“理论”行为与“非理论”行为之间的存在论界线真正该在哪里划分还绝不曾大白于天下呢!

人们会主张科学中的一切操作都是为纯观察，为以研究方式揭示和开展“事情本身”服务的。“看”，就其最广的意义而言，管理着一切“筹备活动”并居优先地位。“一种认识无论以何种方式和通过何种手段使自己联系于对象，但凡认识借以与对象直接联系的东西，以及一切作为手段的思维以之为目的的东西（重点号为作者所加），却只是直观。”① Intuitus这一观念自希腊存在论之始直到今天一直领导着一切对认识的阐释，无论实际是否可能达到这个intuitus。由于“看”的优先地位，展示科学的生存论生庚证这一工作不得不从描述领导着“实践”的烦忙的寻视开始。

寻视活动在上手用具联系的因缘关联中。它本身又处于一种或多或少是明确的概观的领导之下，那就是对当下用具世界以及与之相属的公众的周围世界的用具整体的概观。概观并非仅仅是事后把现成事物敛聚在一起。概观中本质的东西是对因缘整体性的首要的领会；而实际每次都从这因缘整体性之内着手的。照亮了烦忙的概观从此在的能在收到自己的“光明”；而烦忙作为烦就为这能在之故生存。在此在当下使用与操作之际，烦忙的“概 359

① 康德《纯粹理性批判》第二版第33页。——原注

观”寻视以解释所视的方式，把上手事物更为切近的带往此在。这种特殊的、寻视着加以解释而把所烦忙之事带近前来的活动，我们称之为考虑。考虑所特有的格式是：如果——那么。例如，如果应得制作、采用、防护这或那，那么就需要这一或那一手段、途径、环境或者机会。寻视考虑照亮了此在在其所烦忙的周围世界中的当下的实际局势。因而它并非仅仅是“认证”一个存在者及其属性的现成存在。即使寻视在考虑中使近前来的东西本身并不伸手可及地上手，并不在就近所视的范围内在场，也照样能进行考虑。借寻视考虑而把周围世界带近前来，这具有当前化的生存论意义。因为再现① 只是当前化的一种样式。在再现之际，考虑直接去视不上手的必需之事。再现的寻视无关乎“纯粹表象”。

但是，寻视的当前化是一种另有多重基础的现象。首先它向来属于时间性的一种完整的绽出统一性。它奠基在对用具联系的一种居持中。此在烦忙于这一用具联系而期备着一种可能性。在有所期备的居持中已经敞开了的东西把有所考虑的当前化和再现带近前来。但要使考虑能够在“如果——那么”这一格式中活动，烦忙就必须对某种因缘联系有一种“概观的”领会。就“如果”所说的东西必须已经被领会为作为这种那种东西。为此并不要求对用具的领悟用述语形式表达出来。“某种东西作为某种东西”这一格式在先于述语形式的领会的结构中已经草描出来了。在存在论上，“作为”结构奠基在领会的时间性中。此在期备着一种可能性，在这里亦即期备着某种何所用；此在以这种期备的方式回到了 360 某种用于此，亦即居持于某种上手事物；而居持是从当前化着手的。只有这样，属于有所期备的居持的当前化才能反过来把被指引向何所用的用于此明确地带近前来。有待带近前来的东西的存

① “Vergegenwärtigen”从“gegenwartigen”而来，意为借思考将不在手头之事映到眼前，译为“再现”。参见本书第326页中译注。——中译注

在方式于是在一种确定的格式中当前化；而把它带近前来的考虑则必须适合于这一当前化的格式。并非考虑才刚揭示上手事物的因缘性质；考虑只是以下述方式把这种因缘性质带近前来，考虑让那种与某种东西结缘的东西作为那种东西被寻视看见。

当前植根在将来与曾在状态中，这是在寻视领悟的领会中得以筹划的东西之所以能够在当前化中被带近前来的生存论时间上的条件；其情形是：在带近前来之际，当前必须适合于那在期备居持的境域中来照面的东西，亦即：当前必须在“作为”结构的格式中得到阐释。我们前面曾提出一个问题：“作为”结构是否与筹划现象处在生存论存在论联系之中①；现在这一问题得到了回答。“作为”象一般领会与解释一样奠基在从境域中绽出的时间性的统一中。“是”，作为Copula〔系词〕，使某种东西作为某种东西谈起这样一回事得以“表达”；而我们对存在进行基础分析的时候就将与对这个“是”的阐释联系在一起，从而我们那时必将重新以这个“作为”现象为课题并从生存论上界说“格式”的概念。

然而，就回答理论行为的发生这一悬而未决的问题来说，对寻视考虑以及格式的时间性描述应有何种帮助呢？只在于：这一描述弄清楚了从寻视烦忙到理论揭示这一转折的此在式的处境。转折本身的分析则不妨依循一个具有寻视考虑性质的陈述及其种种可能变式为线索来寻找。

在寻视着使用工具时我们可能会说：这锤子太重或太轻。而锤子重这个句子也可以用来表达一种有所烦忙的考虑，它意味着：锤子不轻，不轻松，亦即，用它动手干活要费力，它加重了操作。但这句子也能够是说：我们从寻视上已经认识为锤子的存在者，这个 361 摆在眼前的存在者有一种重量，亦即有重这种“属性”：它对垫在下

① 参见第三十二节第151页以下。——原注

面的东西施有压力，如果这种东西撤走了，它就要跌落。如此领会的言谈不再是在期备居持于某一用具整体及其因缘关联这一活动的境域中说话了。眼光落在属于"物质性"存在者本身的东西上，而所说的东西就是从这种眼光汲取出来的。现在所视见的东西不再属于作为工具的锤子，现在锤子作为服从重力法则的物体。现在再从寻视上说"太重"或"太轻"这话就不再有"意义"；亦即：就能够"觉得"锤子太重或太轻的角度来说，现在来照面的存在者就其本身不再提供任何东西了。

言谈之所及，即重的锤子，何以在变式了的言谈中就有不同的显现，不在于我们与操作保持距离；但也不在于我们仅仅不顾这一存在者的用具性质，而在于我们"重新"顾视照面的上手事物，把它看作现成事物。与世内存在者烦忙着打交道的活动是由存在之领悟领寻的，现在是这一存在之领悟转变了。我们不再寻视着考虑上手事物，而是把上手事物作为现成事物来"看待"；但由此就已组建起一种科学态度了吗？而且，即使上手事物也可以成为科学研究与科学规定的课题；例如：把研究某一周围世界、研究某人的环境同研究某一历史传记联系起来。日常上手的用具联系、它在历史上的产生、利用、它在此在中的实际地位，这是经济学的对象。上手事物无须失去其用具特征也照样能成为一门科学的"对象"。对于面向"物"的理论行为的发生来说，存在之领悟的式变似乎并不必然具有组建作用。诚然——如果式变应得是说：摆在眼前的存在者的、在领会活动中得到领会的存在方式发生变化。

从我们最初标明理论行为自寻视而发生之时，我们把对世内存在者的、对物理自然的理论把握的一种方式设为基础。在这种方式中，存在之领悟的式变等同于一种转变。在"锤子是重的"这一"物理学"命题中，被忽视的不仅是照面的存在者的用具性质，并从而还有属于每一上手用具的东西：用具的位置。位置变成无

所谓的。并非现成事物根本失去了它的“处所”。位置变成一种时空“地点”，变成一个“世界中的点”，与其它任何点不分轩轻。其中有：不仅上手用具在周围世界中有所囿限的位置多样性变式为一就种纯粹的地点多样性；而且周围世界的存在者根本就消其囿限了：现成事物的全体成为课题。

在眼前这个例子里，存在领悟的变式包含有周围世界的消囿。现在起领导作用的存在之领会的意义是对现成性的领会；依循这一领会，消囿却同时成为对现成事物的“领域”的界定。有待研究的存在者的存在愈适当地在存在之领悟的引导下得到领会，从而作为一门科学可能的课题领域的全部存在者愈适当地在其种种基本规定性中得以勾连，那么，就方法发问的各种角度就愈可靠。

科学发展史上的经典例子，但同时甚至是其存在论发生的经典例子，是数学化的物理学。科学形成的关键既不在于给予对“事实”的观察以更高的估价，也不在于把数学“应用”去规定自然进程，而在于对自然本身的数学筹划。这一筹划先揭示出一种持驻的现成事物（物质），开启出一境域，从而主要地着眼于这一现成事物的可从量上加以规定的组建环节（运动、力、处所、时间）。只有借如此得以筹划的自然之“光”才会发现“事实”，并为从这一筹划加以调整界说的实验设定“事实”。只有研究者领会到原则上并没有“纯粹事实”，“事实科学”的“论证”才是可能的。而且就自然的数学筹划来说，关键首要地又不在于数学的东西本身，而在于数学筹划开展先天的东西。所以，数学化的自然科学之作为典范，也就不在于它特有的精确性以及它对“人人”都一样有约束力，而在于在数学中成为课题的存在者是以其唯一能被揭示的方式而得到揭示的——先行筹划存在者的存在机制。一旦从基本概念上把起领导作用的存在之领悟研究清楚，方法上的线索、概念方式的结构、真

363 理与确定性的与之相属的可能性、论证方式和证明方式、约束性的样式和传达方式等等也就得到确定。这些环节的整体组建着科学的完整的生存论概念。

存在者向来总已这样那样地照面了；对存在者的科学筹划使人明确地领会存在者的存在方式；其情形是：这样就使通达世内存在者的纯粹揭示的道路敞开了。存在领悟的勾连、由存在领悟所引导的对实事领域的界说、以及对适合于存在者的概念方式的草描，都属于上述筹划活动的整体；我们把这一整体称为课题化。这一整体的目标是开放世内照面的存在者，而其方式是：它们能把自己向着纯揭示活动"对抛"，亦即它们都变为"对象"或"客体"①。课题化进行客观化：课题化并非才刚"设置"存在者，而是去开放存在者，从而使存在者在"客观上"成为可询问的和可规定的，客观化而寓于世内现成事物的存在具有独特的当前化的性质②。它与寻视的当前有别，其区别首先在于：有关科学的揭示活动只期备现成事物的揭示。从生存状态上说，这种方式的期备奠基于此在的一种决心。在这一决心中此在向着在"真理"之中的能在筹划自己。这种筹划之所以可能是因为在真理中存在构成了此在的一种生存规定性。科学发源于本真的生存，不过在这里无需再追寻这一源头。现在只是要领会到：世内存在者的课题化是，而且如何是以此在的基本机制即在世为前提的。

---

① 作者将"entgegenwerfen"(对抛)同"objekt"（客体、对象)放在一起使用，意在强调"objekt"在字面上具有"被抛向对面的某物"之意。——英译注

② 所有知识都以"直观"为标的。这一命题的时间性意义就是说：所有认识都当前化。但各门科学、甚至哲学知识是否都以某种当前化为目标，在此尚未一定。胡塞尔用"当前化"这一术语来表征感官的感知，参见《逻辑研究》一九〇一年第一版第二卷第588页和第620页。对一般感知和直观的意向性分析会使我们更易了解这一现象的"时间性"特征。至于"意识"的意向性植基于绽出的时间性之中这种情况以及它如何植基于绽出的时间性，我们将在下面的章节中说明。——原注

为了使现成事物的课题化即自然的科学筹划成为可能，此在必须超越被课题化了的存在者。超越并不是客观化，而是客观化以超越为前提。但若世内现成事物的课题化是寻视的揭示烦忙的一种转变，那么“实践地”寓于上手事物的存在就必已在此在的超越中有其基础。

再则，如果存在之领悟的课题化有所式变有所勾连，那么，只要进行课题化的存在者即此在生存着，它就一定领会着存在这样的东西。对存在的领会可能仍是中性的，于是上手状态与在手状态就还无所区别，就还更不曾从存在论上得到理解，但此在若要能同一种用具联系打交道，它就必须领会因缘这样的东西，即领会：一定有一个世界向此在展开了，即使这种领会是以未成课题的方式也罢。如果说此在这个存在者本质上是作为在世的存在生存的话，那么这个世界就是与此在的实际生存一道展开的。而如果此在的存在整个地奠基在时间性之中，那么时间性就必定使在世并从而使此在的超越成为可能，而此在的超越则又承担着寓于世内存在者的存在，无论这种寓于世内存在者的烦忙存在是理论的抑或是实践的。

C. 超越世界的时间性问题

在寻视烦忙中包含有对一种因缘整体性的领会，这种领会奠基于对为了此、何所用，用于此与为其之故这些关联的先行领会。我们前面① 曾把这些关联的联系作为意蕴提了出来。它们的统一性构成了我们称之为世界的东西。问题是：象与此在相统一的世界这样的东西在存在论上如何是可能的？世界必须以何种方式存在，才能使此在作为在世界之中的存在生存？

① 参见本书第十八节第87页以下。——原注

此在为了它本身的能在之故生存。此在生存着而被抛，它作为被抛的此在委托给了它所需要的存在者；它需要这个存在者以便能象它自身所是的那样存在，亦即为它本身之故存在。只要此在实际上生存着，它就在为它本身之故与某种当下的"为了此"的联系中领会自己。生存着的此在在其中领会自己的东西即是随着此在的实际生存的"此"。首要的自身领悟的这个"在其中"具有此在的存在方式。此在生存着就是它的世界。

我们把此在的存在规定为烦。烦的存在论意义是时间性。我们显示了时间性组建着以及如何组建着此的展开状态。世界的存在论机制必定同样奠基在时间性中。世界之所以可能的生存论时间性条件在于时间性作为绽出的统一性具有一种境域这样的东西。绽出不仅仅是向……放浪。毋宁说绽出包含有放浪的"何所向"。绽出的这一何所向我们称之为境域上的格式。绽出的境域在这三种绽出样式中各个不同。此在借以本真或非本真地从将来来到自己的那一格式即是为它自己之故。此在作为在现身中被抛的此在向它自己展开，它借以这样展开的格式我们把捉为被抛状态之被抛到什么面前，亦即委弃之委弃于什么。这标识着曾在状态的境域结构。此在为它本身之故而生存在委弃于它本身之为被抛此在的境况中，而这同时，此在就作为寓于……的存在有所当前化。当前的境域格式由"为了此"得到规定。

365 将来、曾在状态与当前这些境域格式的统一奠基在时间性的绽出统一性之中。整体时间性的境域规定着实际生存着的存在者本质上向何处展开。随着实际的在此，向来在将来的境域中就有一种能在得到筹划，在曾在状态的境域中就有"已经存在"得到展开，在当前的境域中就有所烦忙之事得到揭示。绽出格式在境域中的统一使诸种"为了此"的关联能够与为其之故源始地联系在一起。其中就有：根据时间性绽出的统一性的境域机制，就有展开了

的世界这样的东西属于那个向来是其此的存在者。

就象当前在时间性到时的统一性中发源于将来与曾在状态一样，某种当前的境域也与将来和曾在状态的境域同样源始地到时。只要此在到时，也就有一个世界存在。此在就其作为时间性的存在而到时，于是此在根据时间性的绽出境域的机制本质上就存在"在一个世界中"。世界既非现成在手的也非上手的，而是在时间性中到时。世界随着诸绽出样式的"出离自己"而"在此"。如果没有此在生存，也就没有世界在"此"。

实际烦忙着寓于上手事物而存在，把现成事物课题化，以及以客观化的方式揭示这一存在者，这些都已经把世界设为前提，亦即：这些都只有作为在世界之中存在的方式才是可能的。世界奠基在绽出的时间性的境域统一之中，于是世界是超越的。为使世内存在者能够从世界方面来照面，世界必定已经以绽出方式展开了。时间性已经以绽出方式处身在其绽出样式的境域中，并且在到时之际回到向着此照面的存在者之上。随着此在的实际生存，世内存在者也已照面。诸如此类的存在者是随着生存固有的此得以揭示的，这事由不得此在。唯有此在当下揭示和开展什么，在何种方向上、到何种程度以及如何揭示和开展，才是此在自由之事，虽然仍始终在其被抛状态的限度之内。

366

从而，规定着世界结构的意蕴关联并非种种形式组成的网络，由一个无世界的主体罩上某种质料。毋宁说，实际此在以绽出方式在此的统一性中领会着自己与世界，它从这些境域回到在这些境域中照面的存在者。这种有所领会的"回到……"就是有所当前化地让存在者来照面的生存论意义，而来照面的存在者因此被称为世内的存在者。就仿佛说，无论一个客体能如何"在外"，世界都要"更在其外"。不能把"超越问题"换成如下问题：主体如何超出〔自己〕来到客体，而在那里客体整体又同世界观念相同一。要问的

是：在存在论上是什么使存在者能在世界之内照面并作为照面的存在者被客观化？回溯到以绽出境域的方式奠定基础的世界之超越将给出答案。

如果"主体"在存在论上被理解为生存着的此在而其存在奠定在时间性中，那么必须说：世界是"主观的"。但这个"主观的"世界作为时间性的超越的世界就比一切可能的"客体"更"客观"。

把在世引回到时间性的绽出境域中的统一就使此在的这种基本机制的生存论存在论的可能性成为可理解的了。同时也就弄清楚了：只有充分可靠地依循业已澄清的一般存在观念来讨论可能的世内存在者的存在论，才能着手具体地弄清楚一般世界结构及其种种可能的衍变。而若要能阐释一般存在的观念就首须清理出此在的时间性，而现下对在世的描述就是为这一工作服务的。

367

第七十节　此在式空间性的时间性

虽然"时间性"这个词所意味的东西与"时空"这种说法中所领会为"时间"的那种东西不是一码事，但空间性却似乎也象时间性一样构成了此在的一种相应的基本规定性。从而，生存论时间性的分析就似乎在此在的空间性这里达到了极限，结果我们称为此在的这种存在者就必须以"具有时间性""而且也"具有空间性而相提并论。我们曾把一种现象识认为此在式的空间性并展示出它是属于在世的①；这种现象是否为生存论时间性的此在分析提供了支点呢？

在生存论阐释的进程中，此在具有"空间性时间性的"规定，这话不会等于说这一存在者现成存在"在空间中以及时间中"；这一点无须乎赘论了。时间性是烦的存在意义。此在的机制和它去存在

① 参见第二十二节至二十四节，第101页以下。——原注

的方式在存在论上只有根据时间性才是可能的，无论这一存在者是否摆“在时空中”。于是，此在特有的空间性也就必定奠基于时间性。另一方面，指出这一空间性在生存论上只有通过时间性才可能，这却既非意在从时间中演绎出空间来，也非意在把空间抹灭为纯粹时间。如果说此在的空间性被在生存论上作为基础的时间性所“包纳”，那么这一在下文中将要澄清的联系却也有别于康德意义上时间优先于空间这种提法。“在空间中”的现成事物的种种经验表象作为心理上出现的事物“在时间中”进行，于是“物理的东西”间接地出现“在时间中”，这种说法并不是对空间之为直观形式进行生存论存在论上的阐释，而是从存在者状态上确认心理上的现成事物“在时间中”一一相续。

应得从生存论分析的角度来追问此在式空间性之所以可能的时间性条件。而此在式空间性则又奠定了对世内空间的揭示。我们首先必须回想此在以何种方式是空间性的。此在之为空间性的，只因为它能作为烦存在，而烦的意义是实际沉论着的生存活动。从反面看，这等于说：此在从不，甚至也从不首先现成存在在空间中。此在不象一件实在的物或用具那样充满一块空间，于是乎把它与包围它的空间分开来的界限本身就从空间性上规定着那块空间。此在摄入（按‘摄入’的严格字面意义）空间。此在绝非现成存在在一块由躯体充满的空间中。此在生存着向来就占得了一活动空间。此在向来以如下方式规定着它本己的处所，它从已经为自己得了的空间回到它订好了的“位置”上。若要能够说此在在空间中现成存在在一个地点，我们先就必得在存在论上不适当地看待这个存在者。一个广延物的“空间性”与此在的空间性之间的区别不在于此在知道空间，因为取得空间与“表象”具有空间性的东西全然不能划等号，毋宁说这种“表象”是以取得空间为前提的。也不可把此在的空间性解释为一种不完满，仿佛由于“精神注定要连系于一

368

个肉体”，生存就总免不了那种不完满似的。毋宁说因为此在是“精神性的”，并且只因为这个，此在具有空间性的方式才可能是广延物体本质上始终不可能具有的方式。

此在取得空间的活动是由定向与去远组建起来的。诸如此类在生存论上是如何根据此在的时间性而可能的呢？时间性对此在空间性的奠基作用只应得简短地提示一下，只限于对今后讨论空时“对偶”的存在论意义有必要的东西。此在的取得空间包含有某种揭示活动，即通过为自己定向而揭示场所这样的东西。我们用场所这个词首先指用具的可能连属的何所向，而用具是在周围世界上手的可定位的用具。但凡对用具的发现、操作、移置、移开之际，场所总已是揭示了的。烦忙在世是定了方向的——为自己定向着的。连属本质上与因缘相关联。它实际上总是从烦忙所及的用具的因缘联系方向得到决定的。只有在一个展开了的世界的境域中因缘关联才是可理解的。因缘关联的境域性质也才使得场所连属的何所向所特有境域成为可能。通过为自己定向而揭示场所，这一活动奠基于某种期备，即以绽出方式有所居持的期备着可能的向那里和到这里。占得空间作为对场所的定了向的期待同样源始地也就是把上手事物与在手事物带近前来(去远)。烦忙活动从先行揭示了场所有所去远地回到切近的东西。接近，以及估计与衡量去远的世内现成事物之内的诸种距离，这些都奠基在一种属于时间性的统一的当前化之中；而定向也只有在这种时间性的统一中才是可能的。

369

因为此在作为时间性在它的存在中就是绽出境域的，所以它实际地持驻地能携带它所占得的一个空间。从这种以绽出方式取得的空间着眼①，当下实际的形势和处境的“这里”所意味的就不

① 中译失去了“mitnehmen”(携带)与“einnehmen”(取得)的字面联系。——中译注

是一个空间地点，而是切近烦忙所及的用具整体的环围的活动空间，而这一活动空间是在定向与去远中敞开的。

带近前来使得"混迹于事"的操作和经营成为可能，在带近前来之际，沉沦这一颊的本质结构昭示出来。在沉沦之际并从而也在奠基于"当前"的带近来之际，有所期待的遗忘跟着当前跳；由此就展示出沉沦的生存论时间性建制。当前化把某种东西从那里带进前来；而在这种当前化中，"那里"被遗忘了，于是当前化失落在它自身之中。于是就有这样的情况：当时世内存在者的"观察"始于这样一种当前化时，便发生出一种假象——"首先"只是一个物现成地、这里却当然也是不确定地存在在一个一般空间之中。

只有根据绽出境域的时间性，此在才可能闯入空间。世界不现成存在在空间中；空间却只有在一个世界中才得以揭示。恰恰是此在式空间性的绽出时间性使我们可以理解空间不依赖于时间，但反过来却也可以使我们理解此在"依赖"于空间；这种"依赖性"在下述众所周知的现象中公开出来：此在的自身解释与一般语言的含义内容广泛地由"空间表象"统治着。具有空间性的东西在勾连含义与概念之际具有优先地位，其根据不在于空间特具权能，而在于此在的存在方式。时间性本质上沉沦着，于是失落在当前化之中；而当前化在烦忙所及的上手事物那里总是遇到空间关系在场，所以，时间性不仅寻视着从所烦忙的上手事物来领会自己，而且从诸种空间关系中获取线索来勾连在一般领会中领会了和可以加以解释的东西。

第七十一节 此在日常状态的时间性意义 370

我们在提出时间性之前曾对此在存在机制的本质结构进行阐释，而其目标则是引向时间性的阐释。而对烦忙的时间性的分析

则已显示，此在存在机制的本质结构本身在生存论上必得被回收到时间性之中。在最初着手时，分析工作不曾选择此在的某种确定的、特具一格的生存可能性作为课题，而是依循生存活动的不触目的平均方式制订方向。我们曾把此在首先与通常处身其中的那一存在方式称为日常状态①。

若从存在论上予以界说，这一术语究竟意味的是什么则还含混不明。而且在探索之后也没有任何途径使日常状态的生存论暨存在论意义哪怕只作为问题提出来。现在此在的存在意义作为时间性亮相了。现在谈到"日常状态"这个名称的生存论时间性含义还有什么可怀疑的吗？虽说如此，我们离这一现象的存在论概念还远远的呢。甚至，前此进行的时间性阐释是否足以界说日常状态的生存论意义也还是可疑问的。

但日常状态显然意指此在"日日"处身于其中的那种去生存的方式。而"日日"却不意味着比在"一生"所设的"日子"的总和。虽然不应从日历上来领会"日日"，但在"日日" 或"日常"的含义中却仍含有这样一种时间规定性的意味。不过日常状态这个词首要地却是意指生存的某种"如何"，那种统治此在"终生"的"如何"。我们在前面的分析中常用"首先与通常"这两个词。"首先"意味着：此在借以在公众的相互共在中"公开地"存在的方式，即使此在"其实"恰恰在生存状态上"克服"了日常状态。"通常"意味着：此在借以虽非永远地，然而却"常规地"向人人显现的方式。

日常状态意指此在依以"进入白日生活"的"如何"，无论这个"如何" 是存在在此的一切行为举止中还是存在在由相互共在草描出来的那些行为举止中。这个"如何"还包含有喜溺于习常这样的事，即使习常把此在迫向负累之事和"非所期愿"之事也罢。日常烦忙始终期备的是明日之事，而这明日之事则是"永久的昨日之

371

① 参见第九节，第42页以下。——原注

事。"日常状态的单调把无论这一日带来的什么事情都当作变化。即使当此在不曾把常人选为它的"英雄"，日常状态也仍规定着此在。

日常状态的这些多重性质却绝非是把日常状态标识为单纯的"方面"，仿佛当"人们""看"人的所行所为之际此在便提供某种方面似的。日常状态是一种去存在的方式，公众的公开状态当然属于这种方式。作为此在固有的生存活动的方式，日常状态却也或多或少地为各个"个别的"此在所熟悉，这熟悉靠的是懒洋洋无情无绪的现身情态。此在可能木木然"受着"日常状态，可能沉浸到日常状态的木木然之中去；此在可能为涣散在诸种经营的境况找寻新的消遣，以这种方式它闪避日常状态。而生存甚至还可能在眼下（当然往往也不比"眼下"更持久）掌握起日常，虽然生存从不能抹灭日常。

以此在实际被解释的情况而言，在存在状态上人所周知的东西，乃至我们因而从不加以重视的东西，在生存论存在论上却迷雾重重。在最新着手进行此在的生存论分析工作时的"自然的"境域只不过似乎是自明的。

但我们前此已着眼于日常状态结构的生存论界说对时间性作了阐释，我们所处的形势是否从而具有更广阔的前景了呢？抑或这一令人迷惑的现象恰恰公布出前面对时间性的阐释不够充分？难道我们前此不曾始终把此在滞持在某些形势和处境中，"结果"没注意到：既然此在进入它日日的生活，所以此在在其日日相续的过程中"从时间上说"是伸展的吗？单调、习常、"昨天是怎样，今天和明天还是怎样"、"通常"，这些东西若不回溯到此在的"时间性"伸展就把捉不到。

此在一面度时一面日复一日地计算着"时间"并借天文历法调整这种"计算"，难道这一实际不也属于生存着的此在吗？只有当我

们把此在的日常“历事”以及此在在这种历事中烦忙的计“时”收入372 此在时间性的阐释，我们才能循任足够广泛的方向，从而使日常状态之为日常状态的存在论意义成为问题。然而，因为日常状态这个名称所意指的其实无非是时间性，而正是时间性使此在的存在成为可能，所以，只有在对一般存在的意义及其种种可能的衍变的原则性讨论的框架内才可能充分地从概念上界说日常状态。

第五章
时间性与历史性

第七十二节　历史问题的生存论暨存在论的解说

生存论分析工作的一切努力都在于一个目标：找到回答一般存在的意义问题的可能性。要解答这个问题就要界说可借以通达存在这样的东西的那种现象，即界说存在之领悟。而存在之领悟属于此在的存在机制。只有先充分而源始地对这一存在者进行了阐释。才可能理解被包容进这一存在机制的存在之领悟本身，才可能据此把追问在存在之领悟中得到领会的存在与追问这一领会的诸种“前提”的问题提出来。

虽然此在的很多结构分别看来仍还晦暗不明，然而，随着时间性亮相为烦之所以可能的源始条件，看来已达到了所要求的对此在的源始阐释。我们就此在本真的能整体存在着眼提出了时间性。烦的时间性阐释而后又通过指明烦忙在世的时间性得到了验证。对本真的能整体存在的分析揭示出死，罪责与良知的联系，这种同样源始的联系是植根在烦之中的。还能把此在领会得更源始些

吗，亦即比在对它本真的生存的筹划中领会此在来得更源始？

虽然我们前此一直看不出有以更激进的办法开始生存论分析工作的可能，但只要回顾前面对日常状态的存在论意义的讨论，还是能醒悟到一重困难的考虑：就此在本真的整体存在着眼，我们究竟有没有把此在的整体带进了生存论分析的先行具有？与此在的整体性相关的问题提法或许天然具有存在论上的明瞭一义。问题 373 本身甚或会借回顾向终结存在找到了答案。不过，死只是此在的"终结"，从形式上来看，只是囊括此在整体性的一个"终端"。而另一个终端是"开端"、是"出生"。只有这个生死"之间"的存在者表现出所寻求的整体。所以，尽管我们力求生存着的整体存在，尽管我们用天然的方式阐释本真的和非本真的向死存在，分析工作前此所制订的方向仍然是"片面的"。在前面形成的课题中，此在只是"向前"生存着而把一切曾在"留在身后"。始终未经重视的不仅是向开端的存在，而且尤其是此在在生死之间的途程。对整体存在的分析所曾忽视的恰恰是此在这样那样总持身于其中这一"生命的联系"。

我们把时间性设为此在整体性的存在意义；但若被说成是生死之间的"联系"的那种东西在存在论上全然晦暗不明，我们还不定然该把上述设定收回吗？抑或恰恰是业经清理出来的时间性才给出了地基，以便把追问上述"联系"的生存论暨存在论问题带入简明一义的方向？我们学会了不要轻易把诸种问题接受下来；也许在前面的诸种探索的园地中，这一点已经是一种收益了。

看起来，还有什么比描述生死之间的"生命联系"来得"更简单"呢？这一"生命联系"由"在时间中"一一相续的体验组成。若更深入一步来察看对这种成问题的联系的描述，尤其是查看一下其中包含的存在论先见，结果就会发现一些值得注意的东西。在这一一相续的体验中，"真正说来"向来只有"在各个现在中"现成的

体验是“现实的”。过去的以及还待来临的体验则相反不再是或还不是“现实的”。在两条界限之间的一段时间是赋予此在的，此在遍历这段时间的方式是：它向来只在现在是“现实的”，就仿佛把它的“时间”的一一相续的现在都跳跃一遍。所以人们说，此在是“时间性的”。在体验的这种不断变化之中，自身始终保持在某种一定的自一性中。在如何规定这种持久的东西及其与体验变化所可能具有的关系之际，意见开始发生分歧。这一持久的变化着的体验联系的存在则始终未予规定。但在这样描述生命联系的时候，无论人们是否愿意承认，其实都已设置了一个“在时间中”现成的东西，虽然不言自明地是一个“非物性的东西”。

374 回顾曾以时间性这一名称作为烦的存在意义清理出来的东西便显现出：流俗的此在解释在自己的限度内虽亦有理虽亦充分，但若以这种流俗解释为线索，不仅不可能对此在在生死之间的途程进行本然的存在论分析，而且根本就不可能把这一分析作为问题固定下来。

此在并非作为种种相继来临而后逝去的体验的现刻的总和生存。也并非相继来临者逐渐充满一个框架。因为，既然向来只有“实在的”体验是“现实的”，既然这个框架的两条界线即出生和死作为过去的东西与还有待来临的东西缺乏现实性，那么这个框架又该怎样是现成的呢？“生命联系”的这种流俗看法其实也不是在此在“之外”张开而又围住[①]此在的框架，而是正确地在此在本身之中寻找这一框架。但是，把这一存在者设为一种“在时间中”现成的东西的这一悄不则声的存在论开端却使要从存在论上来描述生死“之间”存在的每一尝试都碰了壁。

并非这样或那样有一条现成的“生命”轨道和路程，而此在则

① 中译失去了“gespannt”（张开），“umspannend”（围住）及前文“Zeitspan ”（一段时间）的字面联系。——中译注

只是靠了诸多阶段的现刻(Momentanwirklichkeit)才把它充满;而是:此在的本己存在先就把自己组建为途程,而它便是以这种方式伸展自己的①。在此在的存在中已经有着与出生和死相关的"之间"。绝非是相反的情况,仿佛此在在某一时间点上现实地"存在",而此外还被它的出生和死的不现实"围绕"着。从生存论上领会起来,出生不是而且从不是在不再现成这一意义上的过去之事;同样,死的存在方式也不是还不现成的,但却来临着的悬欠。实际此在以出生的方式生存着,而且也已在向死存在的意义上以出生的方式死亡着。只要此在实际生存着,两个"终端"及它们的"之间"就存在着,而且它们以根据此在之作为烦的存在所唯一可能的方式存在着。在被抛状态与逃遁或先行着向死存在的统一中,出生与死以此在方式"联系着"。作为烦,此在就是"之间"。

但烦的机制整体性是在时间性中有其可能的根据。对"生命联系"的存在论阐释,亦即对此在特有的途程、行运与持久性的存在论阐释于是就必须被设置在这一存在者的时间性机制的境域上。生存的行运不是现成事物的运动。生存的行运是从此在伸展着的途程得以规定的。这种伸展开来的自身伸展所特有的行运我们称之为此在的历事。此在"联系"的问题是其历事的存在论问题。历事结构及其诸生存论时间性的可能条件的剖析意味着赢获对历史性的存在论领悟。 375

我们在即将剖析时间性之前曾触及到自身的常驻性问题,在那里我们曾把自身规定为此在的谁②。现在,随着对此在的历事所特有的行运与持久性的分析,探索将回到自身的常驻性问题上来。

---

① 中译未尽表达出"Streckung"(路程),"Erstreckung"(途程)和"sich erstrecken"(伸展)的字面联系。——中译注

② 参见本书第六十四节第316页以下。——原注

自身常驻性是此在的一种存在方式并因而奠基在时间性的一种特有的到时样式中。对历事的分析将引到对到时之为到时的专题探索的诸问题面前。

如果说历史性的问题引回到这些"源头"，那么，历史性问题的处所也就由此决定下来了。这一"处所"不可在作为历史科学的历史中寻找。当然，对"历史"问题的科学的理论处理方式是更进了一筹，它不仅以"从认识论上"（西美尔 Simmel）澄清把握历史的方式为目的或以表达历史的概念构造的逻辑（李凯尔特 Rickert）为目的，而且也依循"对象方面"来制订方向；然而，即使这样提出问题，历史在原则上却也总只是作为一门科学的对象得以通达的。历史的基本现象先于历史学所可能进行的专题化，而且是这种专题化的基础；而上述作法却无可挽回地把历史的基本现象放到一边去了。历史如何能够成为历史学的可能对象，这只有从历史事物的存在方式，从历史性以及这种历史性植根在时间性中的情况才能得到回答。

如果历史性只会由时间性照明而且源始地只会由本真的时间性照明，那么要完成眼前任务的关键就在于走现象学构造这一条路。① 必须针对起遮蔽作用的对此在历史的流俗解释作斗争才能博得历史性的生存论存在论机制。历史性的生存论构造在流俗的此在领悟那里有其特定的支点而同时则由前此赢得的诸生存论结构加以指引。

376

探索工作首先要标识出诸流俗的历史概念，以便着眼于一般认为对历史具有本质性的环节而为探索工作制订方向。这时候必须弄清楚被源始地看作为历史的东西究竟是什么。这样一来也就标明了解说历史性问题的出发点。

---

① 参见本书第六十三节第 310 页以下。——原注

已经完成的对此在本真的能整体存在的阐释以及由此生长出来的对烦之为时间性的分析，为历史性的生存论构造提供出指导线索。对此在历史性的生存论筹划只是用以揭开已包藏在时间性到时之中的东西。历史性植根于烦；与此相应，此在向来作为本真地或非本真地是历史性的此在而生存。在此在的生存论分析工作中，在日常状态这一名称下所提到的东西曾作为最切近的境域呈于眼帘，这种东西将把自己表明为此在的非本真的历史性。

此在的历事本质上包含有开展与解释。从这个历史性地生存着的存在者的这一存在方式中，生长出明确地开展历史和把握历史的生存状态可能性。历史的专题化亦即历史的历史学把握是之所以可能"在精神科学中建设起历史世界"的前提。对历史学这门科学的生存论阐释只意在证明它在存在论上源出于此在的历史性。只有从这里出发才能标出一些界限，依照实际科学工作制定方向的科学理论在这些界限内可以具有其提问方式上的偶然性。

此在历史性的分析想要显示的是：这一存在者并非因为"处在历史中"而是"时间性的"，相反，只因为它在其存在的根据处是时间性的，所以它才历史性地生存着并能够历史性地生存。

虽说如此，此在也必须在存在"在时间中"这一意义上被称作"时间性的"。即使历史学没有成形，实际此在也需要并确实使用着日历与钟表。此在把"随着它"所演历的事经验为"在时间中"演历的。有生命的自然与无生命的自然"在时间中的"进程也是以同 377 一种方式来照面的。这些进程是在时间内的。所以，虽然我们把对时间内状态的"时间"如何源出于时间性的分析推迟到下一章①才去进行，但似乎本也可以把这一分析放到对历史性与时间性之间的联系的讨论之前。然而对历史事物的流俗描述借助于时间内

① 参见本书第八十节第411页以下。——原注

状态的时间而显得是不言自明和唯一可能的；而要消除这种不言自明与唯一可能的性质就应得首先纯粹地从此在的源始时间性中“演绎”出历史性来。甚至“事情本身”的联系也要求这样作。当然，时间，作为时间内状态，也是从此在的时间性中“生长”出来的，就此说来，历史性与时间内状态表明自身为同样源始的。从而，对历史的时间性质的流俗解释在自己的限度内也不无道理。

在这样初浅地标识出了历史性源出于时间性的存在论讲解进程之后，还有必要明确地肯定以下的探索并不以为只费举手之劳就可以解决历史性问题吗？愈把其历史性问题引向其源始扎根之处，可资利用的“范畴”手段之贫乏与首要的存在论境域之游移不定就愈令人窘迫。下述考察以提出历史性问题的存在论处所为满足。当今这代人还面临把狄尔泰的诸种研究据为已有的任务；下述分析其实只是为了更进一步促进这一任务的完成。

而且，既然我们的标的是基础存在论，所以对历史性的存在论问题的讲解必然是有限度的。这一讲解有下列环节：流俗的历史领悟与此在的历事（第七十三节）；历史性的基本机制（第七十四节）；此在的历史性和世界历史（第七十五节）；历史学在此在历史性中的生存论源头（第七十六节）；目前对历史性问题的讲解与狄尔泰、约克（Yorck）伯爵的观念之联系（第七十七节）。

378

第七十三节　流俗的历史领悟与此在的历事

切近的目标是：为追问历史本质的源始问题亦即为历史性的生存论构造找到一个出发点。这一地方由那原始地即是历史性的东西标识出来。所以，考察以标识出那在流俗的此在解释中用“历史”和“历史的”这两个词所意指的东西开始。这两个词有多重含

义。

"历史"这个术语既意指"历史现实"也意指关于历史现实的可能科学。由此昭示出来这个术语最切近可见的暧昧两可，这种暧昧两可经常受到注意但却绝非"无伤大雅"。在"历史"的含义中我们暂先排除历史科学(历史学)这一意义。

"历史"这个词有时既不意指关于历史的科学也不意指历史学的对象，而是意指并非必然对象化了的这个存在者本身。在这一类含义中，把历史领会为过去之事可算得一种具有优先地位的用法。在"这事或那事已经属于历史了"这话中昭示出这一层含义来。在这里，"过去"又等于说：不再现成；甚或：虽还现成，但对"当前"已无"效用"。当然，当我们说人们不能脱离历史之际，历史之作为过去之事就有了正相反对的含义；在这里，历史仍意指过去之事，然而却是有后效的东西。无论如何，历史之为过去之事总是就其对"当前"的积极的或阙失的效用关联得以领会的，而"当前"的意义则是"在现在"和"在今天"现实的东西。在这里"过去"还有明显的双重意义。过去之事无可挽回地附属于较早的时间；它属于当时的事件，然而"过去"也还能现成存在，例如希腊殿宇的遗迹。"一段过去"还随着这殿宇(的遗迹)在"当前"。

于是，历史主要不是意指过去之事这一意义上的"过去"，而是指出自这过去的渊源。"有历史"的东西处在某种变易的联系中，在这里"发展"是忽升忽降。以这种方式"有历史"的东西同时也能造就历史。这种东西以"造就时代的"或"划时代"的方式在"当前"规定一种"将来"。在这里历史意味着一种贯穿"过去"、"现在"与"将来"的事件联系和"作用联系"。从而过去在这里根本不具特别的优先地位。 379

历史还意味着"在时间中"演变的存在者整体。虽然自然也"在时间中"运动，但这里强调的是"在时间中"演变的存在者与自

然的区别。也就是说，历史意味着人的、人的组合及其"文化"的演变和天命，在这里历史主要不是指这种存在者的存在方式即历事，而是主要指这个存在者的一种领域；人们着眼于人的生存的本质规定性，即通过"精神"和"文化"把这一存在者的领域与自然区别开来，虽说如果这样领会历史，即使自然也以某种方式属于历史。

最后，流传下来的事物本身也被当作"历史的"，无论我们是以历史眼光来认识它抑或把它当作不言自明的东西接受下来而任其渊源掩藏不露。

若要把上述四种含义概括起来，结果就是：历史是生存着的此在所特有的在时间中发生的历事；在格外强调的意义上被当作历史的则是：在相互共在中"过去了的"而却又"流传下来的"和继续起作用的历事。

这四种含义由此具有一种联系，它们都关系到作为事件"主体"的人。应得怎样规定这类事件的历事性质？历事是不是一一相续的诸过程，是不是种种事项的升降沉浮？这一历史的历事以何种方式属于此在？是否此在先已实际"现成"存在而后才时或"缠进一种历史"？是否此在须得被环境与事件缠住才变成历史的？抑或此在的存在倒是通过历事才始得组建起来，乃至只因为此在就其存在来说就是历史的，所以环境，事件与天命这样的东西在存在论上才是可能的？为什么在"从时间性上"描述在"时间中"历事的此在之际单单强调过去的作用呢？

如果历史属于此在的存在，而此在的存在奠基于时间性，那么，近便之方就是从历史事物的那些显而易见具有时间性意义的性质着手进行对历史性的生存论分析。于是，更鲜明地标识出"过去"在历史概念中的显著地位就会为讲解历史性的基本机制作好准备。

在博物馆里保存着的"古董"，例如家用什物，属于某一"过去的时间"，然而在"当前"还现成存在。既然这种用具还不曾过去，那它在何种程度上是历史的呢？大概只因为它成为了历史学兴趣的或古董收藏的或方志学的对象吧？但诸如此类的用具只因为就其本身而言就以某种方式是历史的，所以它才能成为历史学对象。问题重又提出来：既然这种存在者还不曾过去，那我们有什么道理把它称为历史的呢？或许因为这些"物件"虽于今天仍现成存在却具有"某种过去的东西""于其自身"吧？那么这些现成的东西究竟现在还是不是它们曾是的东西呢？这些"物件"显然有了变化。那些什物在"时间的进程中"变得朽脆蛀蚀了。即使在现成存在于博物馆里的期间，流逝也继续着；但那使这些什物成为历史事物的过去性质并不在这一流逝中。那么在这种用具身上又是什么过去了呢？什么"物件"过去曾存在而现在不再存在？它们现在却还是某种确定的用具，但却不被使用了。然而，假使它们今天还被使用——不少手摇纺车就是这样——那它们就不再是历史的吗？无论还是使用或已不使用，它们反正不再是它们曾是的东西了。什么"过去"了？无非是那个它们曾在其内来照面的世界；它们曾在那个世界内属于某一用具联系，作为上手事物来照面并为有所烦忙地在世界中存在着的此在所使用。那世界不再存在。然而那世界的一度在世内的东西还现成的东西却可能属于"过去"。但世界不再存在意味着什么？生存着的此在作为在世界之中的存在实际存在着，而世界只有以这种生存着的此在的方式存在。 380

所以，仍然保存着的古董曾属于此在的世界，而它们的历史性质就奠基于此在的"过去"。这样一来，仿佛只有"过去的"此在而不是"当前的"此在是历史的。然而，如果我们把"过去"规定为"现在不再现成或不再上手"，那么根本说来此在会是过去的吗？显然此在从不可能是过去的，这倒不是因为它不流逝，而是因为它本质

上就不可能是现成的，毋宁说，如果此在存在，它就生存着。而在存在论的严格意义上，不再生存的此在不是过去了，而是曾在此。381 仍还现成的古董具有过去性质和历史性质，其根据在于它们以用具方式属于并出自一曾在此的此在的一个曾在世界。曾在此的此在是那原本具有历史史性的东西。但是否此在由于它不再在此才始成为历史性的？抑或它倒不恰恰作为实际生存着的此在就是历史性的？是否此在只在曾在此的此在这一意义上才是曾在的此在，抑或它作为当前化的将来的此在就是曾在的，亦即在其时间性的到时中就是曾在呢？

上文对属于历史的，虽还现成却以某种方式“过去了”的用具作了初步的分析；这一分析弄清楚了：诸如此类的存在者只由于它属于世界才是历史的。但世界之所以具有历史事物的存在方式，是因为它构成了此在的一种存在论规定性。这一分析还显示出：对“过去”的时间规定缺乏简明一义的意义，并显然与曾在状态有别。而我们曾习知曾在状态是此在时间性的绽出统一性的组建因素。但这样一来，倒只是使这个谜变得更尖锐了：既然曾在状态与当前及将来同样源始地到时，那为什么主要地规定历史事物的偏偏是“过去”，或更恰当地说，偏偏是曾在状态？

我们宣称：首要地具有历史性的是此在。而世内照面的东西则是次级具有历史性的；这不仅包括最广泛意义下的上手用具，而且包括作为“历史土壤”的自然的周围世界。非此在式的存在者由于属于世界而具有历史性；我们称这类存在者为世界历史事物。可以显示：流俗的“世界历史”概念的源头恰恰在于依循这种次级的历史事物制订方向。世界历史事物并非由于历史学的客观化而具有历史性，而是：它作为那以世内照面的方式是其自身所是的存在者而具有历史性。

对尚还现成的用具的历史性质的分析不仅引回到此在这一首

要的历史存在者，它同时也使我们根本怀疑是否必须把历史存在者的时间性质首要地引到现成事物的在时间之中的存在这一方向上去。存在者并不因为不断推向越来越远地过去就变得"更具有历史性"，仿佛最古的东西就最本真地具有历史性似的。离开现在与今天的"时间"距离对本真地具有历史性的存在者的历史性并不具有首要的组建意义，但这却又不是因为这一存在者不在"时间中"或是无时间的，而是因为只有它才源始地以时间性方式生存，而"在时间中"的去者来者这类现成事物按其存在论本质就不可能这样源始地以时间性方式存在。 382

人们会说：繁琐的考虑。无人否认归根到底人的此在是历史的首要"主体"，上述流俗的历史概念已说得清清楚楚。人在世界历史的纷纷纭纭中表现为或多或少具有重要性的"原子"，而人一直是环境与事件的玩物，这是存在者状态上的实际情形。只不过"此在是历史的"这一命题并不仅仅意指这种存在者状态上的实情；而是提出一个问题来：历史主体的主观性在何种程度上以及根据哪些存在论条件把历史性作为根本机制包含进来？

第七十四节　历史性的基本机制

此在实际上向来有其"历史"并能够有其"历史"，因为这一存在者的存在是由历史性组建的。现在所以要申述这一命题之正确，其意图在于把历史的存在论问题作为生存论问题暴露出来。此在的存在曾被界说为烦。烦奠基于时间性。从而我们必须在时间性的范围中寻找一种把生存规定为历史生存的历事。于是对此在的历史性的阐释归根到底表明为只不过是对时间性的更具体的研究。我们曾首先从本真的生存活动的方式着眼对时间性进行揭示，在那里又曾把本真的生存活动的方式描述为先行的决心。此在的

本真的历事在何种程度上就寄于这一先行的决心呢？

决心曾被规定为缄默的、向着本己的罪责存在的，准备去畏的自身筹划①。决心若作为先行的决心，就赢得它的本真性了②。在先行的决心中，此在着眼于它的能在领会自己，其方式是：它直走到死的眼睛底下以便把它自身所是的存在者在其被抛状态中整体地承担下来。这样下了决心承担本己的实际的"此"，同时就意味着投入处境的决定。此在实际上都决定到些什么地方去，这原则上不是生存论分析所能讨论的。但现下的探索也把生存的各种实际可能性的生存论筹划排除不谈。虽然如此，还是得追问：此在实际上向之筹划自己的诸种可能性一般地能从何处汲取。先行着向生存的不可逾越的可能性筹划自己，亦即向死筹划自己，这只能担保决心的完整性与本真性。生存的实际展开的诸可能性却不能从死中取得。这事之不可能更由于：先行于可能性不意味玄思可能性，而恰恰意味着回到实际的"此"上面来。自身被抛入它的世界；而承担这种被抛状态竟会开展出一条生存由之夺取自己的种种实际可能性的境域来吗？而且，我们不是曾说过此在从不回到它的被抛状态后面来吗③？在我们急求断定此在是否从被抛状态中汲取其本真的生存可能性之前，我们必须先保证自己获得了烦这一基本规定性的完整概念。

383

此在虽以被抛的方式委托给它本身及其能在，但它却是作为在世的存在被委托的。它以被抛的方式指派给了一个"世界"并实际上与他人一道生存。首先与通常这个本身失落在常人中。它借以领会自己的诸种生存可能性，就是那些"流行"在总是现今的、对此在"通常地"、公众式地解释之中的生存可能性。这些可能性多

① 参见第六十节第295页以下。——原注

② 参见第六十二节第305页。——原注

③ 参见本书第284页。——原注

半由于两可而既难以识认又众所周知。生存状态上的本真领会不是要从流传下来的解释中脱出自身，它倒向来是出自这种解释并反抗这种解释的，而且，为了这种解释它又却在决定中掌握起选择出来的可能性。

决心作为被抛的决心承受遗业；而此在借以回到其自身的这一决心就从这一遗业中开展着本真生存活动的当下实际的种种可能性。下决心回到被抛状态，这其中包含有把流传下来的可能性承传给自己。如果说一切"好东西"都是遗产，而"好"的性质就在于使本真生存成为可能，那么在决心中向来就有遗业的承传组建着自身。此在愈本真地作决定，也就是说，它愈不暧昧两可而是在先行于死之际从其最本己最独特的可能性出发领会自身，有所选择地发现自身生存的可能性这一活动也就愈简明一义、不凭偶然。只有先行于死才排除开一切偶然的和"暂先行之的"可能性。[1] 只有自由的为死存在才干干脆脆地把目标给予此在并把生存推入其有终性中。溺乐、拈轻避重这些自行提供出来的近便的可能性形形色色、无终无穷，而生存的被掌握住的有终性就从这无穷的形形色色中扯回自身而把此在带入其命运的单纯境界之中。我们用命运来标识此在在本真决心中的源始历事；此在在这种源始历事中自由地面对死，而且借一种继承下来的，然而又是选择出来的可能性把自己承传给自己。 384

此在之所以能够被命运的打击击中，只因为此在在其存在的根据处就是上面标识的意义下的命运。此在命运使然地在承传自身的决心中生存着；于是，它作为在世的存在展开了：向着"幸运的"环境的"迎候"和事故的残酷性。靠环境与事故的碰头产生不出命运。环境与事故也围绕着没有决心的人，而且更甚于围绕已

① 作者在这里摆弄德语动词"vorlaufen"（先行）与形容词"vorläufig"（暂先行之）之间的字面联系。——中译注。

作了选择的人；然而没有决心的人却不可能“有”任何命运。

当此在由于先行而让死在其自身中变得强有力之际，自由面对死的此在就在自己有终限的自由所固有的超强力量中领会自己，于是此在便在这种有终限的自由中——唯有选择了去作选择，这种有终限的自由才“存在”——把委弃于自身这一境况的无力①承担过来，并对展开了的处境的种种事故一目了然。但若命运使然的此在作为在世的存在本质上在共他人存在中生存，那么它的历事就是一种共同历事并且被规定为天命。我们用天命来标识共同体的历事、民族的历事。天命并非由诸多个别的命运凑成，正如相互共在不能被理解为许多主体的共同出现一样。② 在同一个世界中相互共在，在对某些确定的可能性的决心中相互共在，在这些情况下，诸命运事先已经是受到引导的。在传达中，在斗争中，天命的力量才解放出来。此在在它的“同代人”③中并与它的“同代人”一道有其具有命运性质的天命；这一天命构成了此在的完整的本真历事。

385

命运是以缄默着准备去畏的方式向本己的罪责存在筹划自身这一活动的超强力量，是无力的逆来顺受的超强力量。命运作为这样一种超强力量要求烦的存在机制即时间性作它之所以可能的存在论条件。只有当死、罪责、良知、自由与有终性同样源始地共居于一个存在者的存在中，一如共居于烦中，这个存在者才能以命运的方式生存，亦即才能在其生存的根据处是历史性的。

只有这样一种存在者，它就其存在来说本质上是将来的，因而

① 这里，作者故意将“Übermacht”（超强力量）；“Mächtig”（强有力）与“Ohnmacht”（无力）对照使用。——中译注

② 参见本书第二十六节第117页以下。——原注

③ 关于“同代人”这一概念，请参见威·狄尔泰：论研究人、社会、国家的科学历史。（一八七五年）。《全集》第五卷（一九二四年）第36—41页。——原注

能够自由地面对死而让自己以撞碎在死上的方式反抛回其实际的此之上，亦即，作为将来的存在者就同样源始地是曾在的，只有这样一种存在者能够在把继承下来的可能性承传给自己本身之际承担起本己的被抛状态并在眼下为"它的时代"存在。只有那同时既是有终的又是本真的时间性才使命运这样的东西亦即使本真的历史性成为可能。

决心并非有必要去明确知道它向之筹划自己的诸可能性的渊源。但在此在的时间性中而且只有在此在的时间性中，才有可能明确地从承传下来的此在之领悟中取得此在向之筹划自身的生存状态上的能在。那么，这种回到自身的，承传自身的决心就变成一种流传下来的生存可能性的重演了。① 这种重演就是明确的承传，亦即回到曾在此的此在的种种可能性中去。本真的重演一种曾在的生存可能性——此在为自己选择自己的英雄榜样——这在生存论上根据于先行的决心，因为只有在先行的决心中，使追随和忠实于可重演之事的斗争成为自由的这样一种选择才被首先选择出来。但重演一曾在的可能性而承传自身，却不是为再一次实现曾在此的此在而开展它。重演可能的东西并不是重新带来"过去之事"，也不是把"当前"反过来联结于"被越过的事"。重演是从下了决心的自身筹划发源的；这样的重演并不听从"过去之事"的劝诱，并不只是要让"过去之事"作为一度现实的东西重返。重演毋宁说是与曾在此的生存的可能性对答。但在决定中与可能性对答作为眼下的对答同时却就是对那在今天还作为"过去"起作用的东西的反对，重演既不遗托给过去之事，也不以某种进步为标的。这两者对于在眼下的本真生存都是无关宏旨的。 386

我们把重演标识为承传自身的决心的样式，此在通过这种样

① 中译失去了"holen"（取得）与"Wiederholung"（重演）的字面联系。——中译注

式明确地作为命运生存。但若是命运组建着此在的源始的历史性，那么历史的本质重心就既不在过去之事中，也不在今天以及今天与过去之事的"联系"中，而是在生存的本真历事中，而这种本真的历事则源自此在的将来。历史作为此在的存在方式如此本质地扎根在将来中，乃至于死作为描述此在特点的可能性竟把先行的生存抛回到生存的实际被抛状态上去，而这样一来曾在状态方在历史事物中被赋予其独特的优先地位。本真的向死存在，亦即时间性的有终性，是此在历史性的隐藏的根据。此在并非籍重演才变为有历史性的，而是因为此在作为有时间性的此在就是有历史性的，所以它才能以重演的方式在其历史性中把自己承担过来。为做到这一点还不需要有任何历史学。

在决心中有先行着把自己承传于眼下的"此"这回事；我们把天命领会为此在共他人存在之际的历事。有命运性质的天命就其执着于流传下来的遗业来看可以在重演中明确地展开。重演才把此在本已的历史性对此在公开出来。历事本身，属于历事的展开状态以及对这种展开状态的占有，其生存论上的根据都在于：此在作为有时间性的此在是以绽出方式敞开的。

前此标识为历史性的东西是与处在先行的决心中的历事相适应的，我们把它称作此在的本真的历史性。从承传与重演这两种植根在将来中的现行，已弄清楚了本真历史性的历事为什么在曾在状态中有其重心。然而，这一历事作为命运应以何种方式组建此在从生到死的整体"联系"，却愈发谜一般难解。回到决心上去能够为启蒙工作提供什么东西呢？一个决定岂不总又只是在一一相续的整体体验联系中的一个个别的"体验"吗？本真历事的"联系"是否应由许多决心紧密无隙的相续组成？追问"生命联系"的建制的问题找不到差强人意的答案，原因何在？探索工作说到头不会是太过匆忙、一味谋求答案，却倒不曾先把问题的正当性检验一番吗？

387

从前此的生存论分析工作进程看来，没有什么一如下述实情这样清楚了：此在的存在论一再陷于流俗的存在领悟的诱惑之中。从方法上说，要对付这种情况就只有：无论追问此在联系的建制的问题多么"不言自明"，我们仍要追查这一问题的源头并确定这一问题是在何种存在论境域中活动的。

如果历史性属于此在的存在，那么非本真的生存也不能是有历史性的。假若此在的非本真的历史性竟规定着追究"生命之联系"这一问题的方向，竟转移了通达本真的历史性及其特有的"联系"的通路呢？无论这件事是怎么样的情况，只要对历史的存在论问题的讲解应得足够完整的话，那么我们不消说就少不得要对此在的非本真的历史性作一番考察。

第七十五节　此在的历史性与世界历史

此在首先与通常从周围世界照面的东西与寻视烦忙所及的东西来领会自己。这一领会并非是对它自身仅仅取得识知，仿佛那不过是伴随着此在的一切行为的一种识知似的。领会意味着向当下在世的可能性筹划自己，亦即：作为当下在世的可能性生存。所以，领会也作为知性组建着常人的非本真生存。在公众相互共在之际向日常烦忙照面的不仅有用具与活计，而是同时还有随之"给出"的东西："经营"、事业、琐事、事故。"世界"同时也是地基与舞台，并作为地基与舞台属于日常行动与日常游历。"人们自身"在某种活动中"共浮共泛"，而在公众相互共在之际他人就是这样来照面的。人们或认知这种他与之共浮共泛的活动，或议论它，或鼓动它，或克制它，或保持它，或遗忘它；而这种种作法首要地总都着眼于这种活动所从事的东西和"来源"于这种活动的东西。我们首先从所烦忙之事的进程、地位、变化和可用性来计算各个此在的进 388

步、停滞、转变和“产出总额”。但无论我们多么细致地去指出日常知性对此在的领悟，这种领悟在存在论上却仍然是丝毫不明澈的。但为什么又不应从所烦忙之事与“所体验之事”来规定此在的“联系”呢？用具和活计以及此在居留寓于其间的一切不也都一道属于“历史”吗？难道历史的历事只是各个主体中的“体验流”与世隔绝地一一相续吗？

历史实际上既非客体变迁的运动联系也非“主体”的飘游无据的体验接续。那历史的历事涉及的是主客体的“链系”吧？如果人们已经把历事指定为主客体关系了，那么，其实链系本身就是某种“有所历事”的东西了，既然是这样，就不得不问链条本身的存在方式。此在的历史性这话不是说无世界的主体是具有历史性的，它说的是作为在世的存在生存着的存在者。**历史的历事是在世的历事**。此在的历史性本质上就是世界的历史性，而世界根据绽出境域的时间性而属于时间性的到时。只要此在实际生存着，世内被揭示的东西也就已经照面了。**上手事物与现成事物向来已随着历史性的在世界中存在的生存被收入世界的历史**。用具和活计，比如说书籍，有其“命运”；建筑与机构有其历史。但就连自然也是有历史的。但说自然之有历史恰恰**不**是当我们说起“自然史”时的意思①，389 它倒相反是作为乡区，居住区和垦殖区，作为战场和祭场而有历史。这种世内存在者其本身就**是**有历史的，它的历史并非意味着某种“外在的东西”，仿佛它只不过伴随着“灵魂”的“内在”历史似的。我们把这种存在者称为**世界历史事物**。我们选择的“世界历史”这个词在这里是从存在论上来领会的，于是须得注意它的双重含义。一方面它就世界与此在的本质上的生存上的统一而意味世界的历事。但就世内存在者向来已随实际生存上的世界得到揭示

① 关于在存在论上界划“自然历事”与历史动变的问题，请参见弗·哥特尔（F·Gottl）的那早已不是完全适宜的研究，《历史的分界》（一九〇四年）。——原注

而言，“世界历史”同时就意指上手事物与现成事物在世内的“历事”。有历史的世界实际上只作为世内存在者的世界存在。随着用具与活计一道“历事”的东西具有一种本己的动变性质，这种性质至今还完全晦暗不明。举例说，一个戒指“传下来”，“戴在手上”，而在这一存在中，这戒指所遭际的并非简简单单的位置变化。在这种历事中有某种东西随之演历；从位置变化这种运动出发是根本把捉不到这样一种历事的动变的。一切世界历史的“进程”和事件都是这样，“自然突变”在某种方式上也是这样。我们在这里不太可能多研究世界历史的历事的存在论结构问题，因为，且不说那样作必然要超出课题的界限，而且这部解说的意图恰只在于一般性地引向历事的动变的存在论之谜。

在说到此在的历史性之时，在存在论上必然要连带意指某一确定的现象范围；如今要做的就只是界说这一现象范围。基于这种世界的超越，在生存着的在世的存在之历事之中，向来已有世界历史事物“客观地”在此，而并不曾从历史学上加以把握。因为实际此在沉沦着混迹于所烦忙之事，所以它首先从世界历史上来领会它的历史。进而又因为流俗的存在领悟漠然不辩地把“存在”领会为现成性，所以世界历史事物的存在是在来临、在场和消失的现成事物的意义上得到经验和解释的。而最后又因为一般存在的意义干脆就被当作不言自明的东西，所以追问世界历史事物的存在方式与一般历事的动变的问题“才真是”不结果实的繁文赘论呢。

日常此在涣散在每日“经由”之事的繁复多样之中。烦忙活动事先一直“策略地”期待着机会和环境，而机会和环境的结果是“命运”。非本真生存的此在听从所烦忙之事才为自己计算出它的历史。此在被它的种种“经营”推转；而它若要来到它本身，它就不得不才从那恰恰是“经由之事”的涣散与无联系之中拢集自己。因此，追问此在的某种有待建立的“联系”的问题才会从非本真历史性的 390

领悟境域中生长出来，而这里"联系"的意义是主体的"也一样"现成的体验。在这一境域中的问题之所以能够占统治地位的根据在于无决心状态，正是这种无决心状态构成了自身的不自立状态的本质。

从而，所谓此在的"联系"，其意义就在于生死之间体验链系的统一性，而追问这一"联系"的问题的源头已经展示了出来。问题的渊源同时也就透露出它不适合于意在源始地从生存论上阐释此在历事整体性的工作，问题的这一"自然的"境域所占的统治地位另一方面却也澄清了为什么事情看上去仿佛是：恰恰是此在、命运与重演的本真历史性最不耐提供出这一现象上的基地，由此而把"生命联系"的问题在根底上所意向的东西赋形为在存在论上有所根据的问题。

问题不能这样讲：此在通过什么赢得联系的统一，借以事后把作为结果和产生结果的一一相续的体验链系起来？而是：此在在其自身的何种存在方式中**迷失得如此之甚**，而**结果竟仿佛不得不只在事后才从涣散中拢集自己，不得不为了拢集而为自己发明出一种包罗无遗的统一**？前面我们曾把迷失于世人与世界历史事物的境况绽露为在死面前逃遁。"在……之前逃遁"把向死存在公开为烦的一种基本规定性。先行的决心把向死存在带入本真生存。然而，我们曾把这一决心的历事、把先行着以承传方式重演种种可能性的遗产这一活动阐释为本真的历史性。在本真的历史性中有没有整体存在的延展——一种源始的，未失落的，无需乎联系的延展？自身的决心状态与涣散的不持立状态相对，它在其本身中就是**有所延展的持立状态**；在这种有所延展的持立状态中，此在作为命运始终把生与死及其"之间"都"合并"在其生存的状态中，其情形是这样：此在在这样一种持立状态中眼下就为其当时处境的世界历史事物存在。在这样以命运方式重演种种曾在的可能性之

391

际，此在就把自己"直接地"带回到在它以前已经曾在的东西，亦即以时间性绽出的方式带回到这种东西。而由于以这种方式把遗产承传给自己；"出生"就在从死这种不可逾越的可能性回来之际被收进①生存，只有这样，生存才会更无幻想地把本己的此的被抛状态接过来。

决心组建着对向着本真自身的生存的忠诚。作为准备去畏的决心，忠诚同时又是对自由生存活动所能具有的唯一权威的可能敬畏，是对生存可重演的诸种可能性的敬畏。假使人们要以为只有当决断的"行动""延续"之时，决心作为"体验"才是现实的，那就在存在论上误解了决心。在决心中有着生存状态上的持立状态，这种持立状态按其本质就已先行收取了一切可能的、由它发源的眼下。处境可能要求放弃某种确定的决定；决心作为命运就是这种放弃的自由。生存的持立状态并不因此中断，倒恰恰是在眼下保持着。并非通过和出自各个"眼下"的相互契合才形成持立状态；倒是各个"眼下"都发源于将来式的曾在的重演的时间性，而这重演的时间性已经有所延展了。

相反，在非本真的历史性中，命运的源始延展隐而不露。此在作为常人自身不持立地把它的"今天"当前化。此在一面期待着切近的新东西，一面也已经忘却了旧的。常人闪避选择；常人盲目不见种种可能性；它不能重演曾在之事，而只不过保持和接受曾在的世界历史事物余留下来的"现实之事"，以及残渣碎屑与关于这些东西的现成报导。常人迷失于使今天当前化的活动，于是它从"当前"来领会"过去"。本真历史性的时间性则反过来作为先行而有

① "einholen"一词，作者在"收进"和"赶上"两重意义上使用（参见本书第307页）。此在通过接收其生存可能性的遗产而将其出生"收进"其生存；同时也就是说，此在"赶上了生存"。所以，在作者看来，一方面，死决不能被逾越（überholt），另一方面，生也一定能被"赶上"、"收进"（eingeholt）。——英译注

所重演的眼下剥夺今天的当前性质和常人的约定俗成。非本真地具有历史的生存则相反，它背负着对其自身来说已成为不可识认的“过去的”遗物，去寻求摩登的东西。本真的历史性把历史领会为可能之事的“重返”；而且它知道：只有当生存在下了决心的重演中命运使然地在眼下向可能性敞开，这种可能性才会重返。

392

对此在历史性的生存论阐释常常不知不觉地陷入阴影之中。由于适当提出问题的诸可能向度还未曾去迷归澄，更由于存在之谜以及（现在已看清楚了）运动之谜驱迫着这一提问的本质，于是就更难廓清这层层晦暗了。尽管如此，我们仍可以大胆尝试从此在的历史性来为历史学这门科学的存在论发生作一番筹划。这一筹划可当作一种准备工作，以便我们在后文澄清从历史学角度解析哲学历史的任务①。

第七十六节　历史学在此在历史性中的生存论源头

象一切科学一样，历史学作为此在的一种存在方式实际上时时都“依赖”于“占统治地位的世界观”，这一点毋庸多议。然而在这一实际情形之外，还需追问在存在论上科学如何能够从此在的存在机制发源。这一源头还谈不上透彻可见。就眼前的联系来说，分析工作只是要勾划出历史学的生存论源头的轮廓，使它在一定程度上可为识认，为的是借此使此在的历史性及其植根于时间性的情况更清楚地白于天下。

如果说此在的存在原则上具有历史性，那么显然每一实际科学都与这种历事分不开。不过，历史学此外还以特有的突出的方式把此在的历史性设为前提。

① 参见本书第六节第十九页以下。——原注

要弄清楚这一点，或许首先可以参考：历史学作为此在历史的科学总得把这个源始地具有历史性的存在者设为前提，作为其可能“对象”。然而，不仅为了得以通达历史学对象，历史才必须存在；不仅历史学认识作为此在有所历事的行为是具有历史性的；而且，无论从历史学上开展历史这件事实际上是否进行了，这件事按其存在论结构来说，其本身就植根在此在的历史性中。历史学从生存论上发源于此在的历史性这话意指的就是这层联系。照明这一源头，这在方法上就意味着：在存在论上从此在的历史性来筹划历史学的观念。这种作法的关键不是要从当今实际的科学活动“抽象”出历史学概念或使这种概念适应于实际的科学活动。因为若从原则上看，什么东西担保这种实际作法实已按照历史学的种种源始而本真的可能性代表着历史学呢？我们绝不断定实际作法已代表着历史学；但即使它真的代表着，那也只有依循已被领会的历史学观念才能从实情处“揭示”出那一概念来。另一方面，即使历史学家证明了他的实际办法与历史学的生存论观念相一致，历史学的生存论观念却也并不因此就更为有道理。而它也不会因为历史学家非议这种一致性而成为“假的”。

393

在历史学之为科学的观念中就有：历史学把开展历史的存在者把握为自己的任务。一切科学都首先地通过课题化组建自己。先于科学已然熟知的东西在此在之中，即在展开的在世的存在之中，向其特有的存在筹划。随着这种筹划，划定了存在者的领域。通向这种存在者的通道获得了方法上的“指导”，解释的概念方式的结构获得了草描。如果我们把“当代历史”是否可能这个问题推后去讲而指定历史学的任务就是开展“过去”，那么就只有当“过去”总已展开了，历史的历史学课题化才是可能的。且全然不管要从历史学上使过去再现是否有充分的源泉可资利用。反正要从历史学上回到过去，通往过去的道路就必须是敞开的。但究竟是否

敞开、如何可能敞开这类问题绝非已大白天下之事。

但只要此在的存在是有历史性的，亦即，根据绽出境域的时间性而在其曾在状态中是敞开的，那么，可以在生存中进行的把“过去”课题化的一般工作就有了一条自由的道路。而因为此在且只有此在源始地具有历史性，所以，历史学课题化提供出来作为可能的研究对象的东西就必得具有曾在此的此在的存在方式。随着作为在世的存在的实际此在，世界历史也总一道存在。若实际此在不再在此，则世界也不曾在此。下面这种情况与这一点并不相悖——从前的世内上手事物照样可以没有过去，在当前还可以“从历史学角度”发现它作为一个曾在此的世界的未过去之事摆在那里。

394

仍然现成的遗物、纪念碑、报导，对于具体开展曾在此的此在来说，这些都是可能的“材料”。这些东西只因为按其本己的存在方式来说就具有世界历史性质，它们才能够成为历史学的材料。只是由于它们事先已经就其世内状态得以领会，它们才变成材料。借着对“所收到的”世界历史材料的阐释，已经被筹划的世界得到规定。搜集材料，整理和确证材料，并非通过这些活动才始回溯到“过去”，相反，这些活动倒已经把向着曾在此的此在历史存在，亦即把历史学家的生存的历史性设为前提了。这种历史性在生存论上奠定了历史学这门科学的基础，甚而至于奠定了最常规的、“操作式的”研究活动的基础①。

如果历史学是这样地植根在历史性之中，那么也就必定可以从这里出发来规定历史学的“真正”对象是什么。界说历史学的源始课题的工作将必须与本真的历史性，与属于本真历史性的对曾

① 关于历史学领会的建构，参见艾·斯波兰格（E·Spranger）“领会的理论和精神科学心理学”，载于《约·福科特（J·Volkelt）纪念文集》一九一八年，第357页以下。——原注

此在的开展相适应亦即与重演相适应。重演就此在曾在的本真可能性来领会曾在此的此在。于是，历史学从本真历史性“诞生”就意味着：历史学对象的首要的课题化向此在最本己的生存可能性筹划曾在此的此在。历史学由此就得把**可能之事**当作课题吗？历史学的全部“意义”不都据于“事实”，据于如其事实上曾在的东西吗？

只不过，此在“事实上”存在着意味着什么？如果此在“真的”只有在生存中才是现实的，那么它的“事实性”就恰恰在下决心向某种选择出的能在筹划自己之际组建自己。但这样看来，“事实上”本真曾在此的东西就是生存状态上的可能性，而命运，天命与世界历史实际上曾在这种可能性中规定着自己。因为生存向来只作为实际被抛的生存存在，所以，历史学愈是简单愈是具体地从可能性方面来领会曾在世的存在并“仅止”表现这种存在，它就将愈其深入地开展可能之事的静默的力量。

如果历史学本身是从本真的历史性生长出来而有所重演地就 395 可能性揭示着曾在此的此在，那么它也就已经在一次性的事物中把“普遍的东西”公开出来了。历史学只以陈列一次性的、“个体性的”事件为对象抑或也以“规律”为对象？这个问题从根上起就失误了。历史学的课题既不是仅只演历一次之事也非飘游于其上的普遍的东西，而是实际生存上曾在的可能性。若把这种可能性倒错成一种过时模式的单调形象，那么就没有作为其本身得到重演，亦即没有本真地从历史学上得到领会。只有实际而本真的历史性能够作为下了决心的命运开展出曾在此的历史，而使得可能之事的“力量”在重演中击入实际生存，亦即在实际生存的将来状态中来到实际生存。从而，就象不从事历史学的此在的历史性一样，历史学也绝不是在“当前”之中或在于今天“现实的东西”那里得到它的出发点，仿佛要从此出发向过去摸索似的。而是：**连历史**学的开

展活动也是从将来到时的。应该把什么“挑选”出来作为历史学的可能对象，这件事在此在历史性的生存状态上的实际选择中已经安排好了，而历史学恰就在此在的历史性中才发源，并且唯有在此在的历史性中才存在。

历史学对“过去”的开展奠定在命运使然的重演中，这种开展不是“主观的”，反倒只有这种开展保障了历史学的“客观性”。因为一门科学的客观性首要地取决于它是否能把包含在它课题中的存在者无所掩蔽地在其存在的源始性中迎面带向领会。常人及其知性都要求尺度的“普遍有效性”，要求声称“普遍性”；而这些东西在本真的历史学中比在任何科学中都更不是“真理”的可能标准。

只因为历史学的中心课题向来是曾在此的生存的可能性而曾在此的生存实际上始终以世界历史的方式生存着，所以历史学才可能要求自己不为所动地依循“事实”制订方向。实际研究与此相应就有多重分支，分别以用具史，劳动史、文化史、精神史、观念史等为其对象。同时，历史作为承传给自己的历史，其本身又向来存在在一种属于历史的解释之中，这种解释则又有它自己的历史，结果历史学通常只有通过整个承传历史才能逼近曾在此的东西本身。这一点说明了具体的历史学研究从来可能对其本真的课题保持或远或近的距离。一个历史学家可以一下子就“投身于”某个时代的“世界观”，但却并不由此证明他本真地从历史上而非仅仅从“美学上”领会着他的对象。另一方面，一个“仅仅”辑订资料的历史学家的生存却可能是由一种本真历史性规定的。

这样看来，即使历史学的兴趣逐渐分化乃至于对最僻远最原始的文化的兴趣占了统治地位，这件事本身也还不证明一个“时代”具有本真的历史性。其实，“历史主义”问题的兴起倒是再清楚不过的标志，说明历史学致力使此在异化于其本真的历史性。本真的历史性不一定需要历史学。无历史学的时代本身并非也就是

396

无历史的。

一般历史学"对于生命来说"既可能"有利"也可能"有害"；这种可能性的根据在于生命在其存在的根子上就具有历史性，从而它作为实际生存的生命向来已经决定了其为本真的历史性或非本真的历史性。关于"历史学对生命的用处与弊害"，尼采在其《不合时宜的考察》的第二部（一八七四年）里已经认识到了本质的东西，他在那里说得明确一义，入木三分。尼采区分了三种历史学：纪念碑式的、尚古的、与批判的历史学，但他不曾明确展示这三种方式的必然性及其统一的根据。历史学的三重性在此在的历史性中已经草描出来了。此在的历史性同时也可使我们领会到本真的历史学在何种程度上必须是这三种可能性的实际而具体的统一。尼采的划分不是偶然的。从他的《考察》的开端处就可推知他领会得比他昭示出来的更多。

此在作为具有历史的此在只有根据时间性才可能存在。时间性在其诸放浪方式的绽出境域之统一中到时。此在作为将来的此在本真地生存在下了决心把选择出的可能性开展出来这一活动中。既然下了决心回到自身，此在便以重演的方式向人类生存的诸种纪念碑式的可能性敞开。从这样一种历史性发源的历史学是"纪念碑式的"。此在作为曾在的此在委托给了它的被抛状态。在以重演的方式占有可能事物之际同时就草描出了怀着敬意保存曾在此的生存这一可能性，而被掌握住的可能性就是在这曾在此的生存那里公开出来的。所以，本真的历史学作为纪念碑式的历史学又是"尚古的"。此在在将来与曾在状态中作为当前到时，当前开展着，而且是作为眼下本真地开展着今天。但只要今天是从对一种被掌握住的生存可能性的领会方而得到解释的，而这种领会又是以将来重演的方式进行的，那么本真的历史学就变成剥夺今天的当前性质的活动，亦即变成忍痛从今天沉沦着的公众性解脱自身 397

的活动。纪念碑式的尚古的历史学作为本真的历史学必然是对"当前"的批判。本真的历史性是这三种历史学可能统一的基础。但本真历史学的基础的根据则是烦在生存论上的意义即时间性。

具体表现历史学在生存论暨历史性上的源头这一工作是借分析组建着这门科学的课题化进程来进行的。历史学课题化的要点在于形成诠释学处境。随着历史地生存着的此在的决定，诠释学处境向着重演着开展曾在此的此在这一活动敞开自身。历史学真理的可能性与结构要从历史生存的本真展开状态（真理）得到演示。但因为诸门历史科学的基本概念（无论它们所涉及的是其对象还是其处理方式）都是生存概念，所以诸人文科学的理论都把对此在历史性的专题生存论阐释当作前提。这一阐释始终是狄尔泰的研究工作所欲接近的目标，而瓦尔吞堡(Wartenburg)的约克伯爵的诸观念则更深入地照明了这一目标。

第七十七节　目前对历史性问题的解说与狄尔泰的研究及约克伯爵的观念的联系

上面对历史问题所作的分析是从消化了狄尔泰的工作后生长出来的。约克伯爵的一些论点散见在他写给狄尔泰的信中①，这些论点确证了并同时强化了狄尔泰的研究工作。

狄尔泰在当今广为传播的形象是：他是精神史特别是文献史的"细心的"的解释者，同时"还"致力于区划自然科学与精神科学的界限，并且赋予精神科学的历史以及"心理学"的历史以突出地位，总体上则让上述诸点在一种相对主义的"生命哲学"中浮现出

① 参见《狄尔泰和约克伯爵的通信集，一八七七年——一八九七年》。哈勒版，一九二三年。——原注

来。对于肤浅的考察来说，这种描画不失为“正确”。但“实质”却逃逸了。这种描画掩蔽的更多于揭示的。

从格式上可以把狄尔泰的研究工作分为三个领域：精神科学理论及其与自然科学的界划研究；关于人、社会与国家的诸门科学的历史研究；心理学方面的工作，他打算在这里表现出“人这一整体事实”。关于科学理论、科学历史与诠释学的心理学的诸项探索始终互相渗透交切。有时其中某一种视向主导着，而其它诸视向则同时就可是动机与手段了。有些东西好象是分裂，是偶然而不可靠的“试验”其实则是一种基本的不安，其目标在于把“生命”带向哲学的领悟，以及从“生命本身”出发为这种领会保障诠释学基础。一切集中于“心理学”；而他的心理学是要在生命历史的发展联系与作用联系中把生命同时领会为人借以存在的方式、精神科学的可能对象与这些科学的根本。诠释学是这一领会的自身澄清；它也是历史学的方法论，不过这时它取的是一种派生出来的形式。

狄尔泰那时代的讨论迫使他自己为设立精神科学基础所作的研究片面地进入了科学理论的园地。考虑到那时候的讨论情况，他出版的论著屡屡朝向这种方向也是理所当然的。对他来说，“精神科学的逻辑”不是中心，一如他的“心理学”并非“仅仅”致力于改善关于心理事物的实证科学。

在狄尔泰与他的朋友约克伯爵的通信中，约克伯爵有一次提示到“我们共同的兴趣在于领会历史性①”〔重点号为作者所加〕，这话无疑一下子就把狄尔泰最本己的哲学倾向表达出来了。狄尔泰的种种研究工作现在刚刚就其整个范围成为可通达的；而要把这些研究工作变为己有，则须持续而具体地从根本处进行讨论。这

① 参见《通信集》第一八五页。——原注

399 里无法详细讨论是哪些问题曾推动他以及它们曾如何推动他①。不过，我们应从那些信件中挑选一些特别的段落，借以浅近地标识出约克伯爵的一些中心观念。

在通信中，约克的倾向借狄尔泰对问题的提法和研究获得生命；而恰恰是在对分析心理学这一奠基性学科的研究任务表明态度之时，他自己的倾向显现出来了。谈到狄尔泰的学术论文《描述心理学与解析心理学的一些观念》（一八九四年）时，约克写道："对自身的思考是首要的认识手段，分析是首要的认识秩序，这些东西被牢靠地制订出来。从这里出发，由自己的内容所证实的一些命题得到表述。对于建设性的心理学，无论用批评方式消除它、解释它、还是因此从内部反驳它、或接受它，这些方面都未取得进步。"（《通信》第177页）"……您不注重批评的消除＝从心理学上分别而深入详尽地指出出处，在我看来，这与您赋予认识论的概念与立场有联系。"（第177页）"能解释这种无法应用的情况的——这件事实已经确定下来并弄清楚了——只有一种认识论。它必须为科学方法的究分性作出说明，它必须为方法学说奠定根据，而不是象现在这样——我不得不大胆说——方法倒是从各个领域中取出来的"（第179、180页）。

约克归根到底是在要求一种走在科学前而并领导科学的逻辑，就象柏拉图和亚里士多德的逻辑那样，在这一要求中包括一项任务：积极而截然地为两种存在者——一种作为自然存在，另一种（此在）作为历史存在——制订出相互区别的范畴结构。约克发现狄尔泰的探索"太少注重存在者状态上的东西与历史学上的东西

① 我们所以不做详尽讨论，这是因为格·米尔希（G·Milch）已经对狄尔泰作了具体的描述。这一描述反映出了他的中心倾向，关于这一工作，仍有争议。参见，《狄尔泰全集》第五卷，一九二四年版，前言，第7—67页。——原注

之间的发生上的差别。"(第 191 页)〔重点号为作者所加〕。"尤其是您要求把比较的方法当作人文科学的方法来使用。这里我与您有分歧。……比较总是美学上的，总依附于形态。文德尔班把多种形态赋予历史。您的类型概念是完完全全内在的概念。因为这里的关键是性质，而不是形态。对文德尔班来说，历史是一系列图象、各别的形态——一种美学要求。对于自然科学家来说，除了科学而外，只还有一种美学享受，作为一种人生的镇静剂。您的历史概念却是一种力量纠结的概念，是种种力量统一体的概念，形态这一范畴只能以转义方式应用到这些概念上。"(第 193 页) 400

由于对"存在者状态上的东西与历史学上的东西的差别"有一种可靠的直觉，约克认识到传统的历史研究仍然如何顽强地执着于种种纯视象的规定(第 192 页)，这些规定是以物体式的和形态性质的东西为目标的。

"兰克是一个伟大的视象者。消失了的东西对于他不可能变为现实……从兰克的整个方式也就解释了(为什么)历史材料局限于政治事物。只有政治事物是戏剧性的东西。"(第 60 页)"我觉得时间过程带来的式变是非本质的，我宁愿另行估价。例如，我认为所谓的历史主义学派只是在同一河床之内的一条侧流，只代表一个贯彻始终的古老对立的一环。这名称有欺人之处。那一学派根本不是历史主义的〔重点号为作者所加〕而是一种尚古的学派，美学上的虚构，然而占统治地位的伟大运动则是机械构建的运动。从而，历史主义学派在方法上的贡献，对理性主义方法来说，只是大概的感觉"(第 68、69 页)。

"真正的语言文献学家① 把历史学理解为文物箱。对于没有

① 约克这里所指的"真正的语言文献学家"是卡尔·弗里德里希·赫尔曼 (Karl Friedrich Hermann)。当时，约克刚读了他的著作《柏拉图哲学的历史和体系》(海德堡，一八三九年)。——英译注

可触性的所在，这些先生们从不涉足，——我们唯有借一脉相通的灵犀才能被导向那里。他们在骨子里是些自然科学家；而且因为缺乏实验，他们更变成了怀疑论者。我们得远避所有那些无用的材料，例如关于柏拉图曾多少次到过大希腊或叙拉古之类。那里没什么有生命的东西。我现在已用批判的眼光透视了这种外在的姿态，它最终归结为一个大问号，而在荷马、柏拉图，新约的伟大实在面前黯然失色。一切实际上实在的东西，如果被当作物自身来考察，如果离开了体验就都会变成为幻象。”(第 61 页)“这些科学家们和时间的威势相对峙，一如精致的法国社会对峙于当时的革命运动。两下都是形式主义，对形式的崇拜。对关系的种种规定成了智慧的结语。这一思维方向当然有它的历史，我想那是尚未成文的历史。从认识论上考察起来，这种思想及对这种思想的信念是一种形而上学的活动，它们的无根基状态是历史的产物。”(第39页)“四百多年前偏心率原理① 引出了一个新时代；在我看来，偏心率原理所喷出的浪潮已宽泛到了它的极限了；认识进步到扬弃它自身的田地，人远远地出离了他自己，乃至他不再为他自己所看到。‘现代人’，亦即文艺复兴以来的人已行将入墓。”(第 83 页)另一方面，“一切真有生命的而非仅仅涂上一层生命的历史学则是批判。”(第 19 页)“但历史知识中最好的一部分是隐蔽的关于资料来源的知识。”(第 109 页)“说到历史，造成景观、触动眼目的东西不是要争，神经看不见，正如一般本质性的东西看不见一样。有话说：‘静则强’，而这话变一个样子也是真的：‘静则觉，则会’(第 26 页)“于是我乐于静静地与自己对话，乐于与历史精神相往来。这一精神不曾在浮士德的书斋里向他显象，纵使咄咄逼人，他们也不会惊恐避让。因这种显象亲如手足，比起居民之于田野山林，其视

401

① 这里大概是指刻卜勒(Kepler)根据哥白尼(Copernicus)的理论所描绘出来的行星运行的偏心率。——英译注

缘更有一种不同的、更深的意义。这努力与雅各(Jacolr)的角斗有相似之处：角斗者已知赢定了。这是最要紧的。"(第133页)

约克清明地洞见到"可能状态"这一历史的基本性质；他是靠了认识到人的此在本身的存在性质而获得这种洞见的；也就是说，他恰恰不是从科学理论出发，而是在历史考察的对象那里获得这种洞见的。整个心理物理的给定状态并非存在着〔存在＝自然的现成存在，作者注〕，而是生活着，这是历史的萌发点。对自身的思考并不指向一个抽象的我而是指向我自身的全幅；这种思考发现我是从历史学上规定的，正如物理学认识到我是从宇宙论上规定的。我是历史，一如我是自然的，(第71页)，约克看透了一切不真实的"关系规定"和"无根基"的相对主义；他毫不踌躇地从对此在历史性的洞见中抽出最后的结论："然而另一方面，就自我意识的内在历史性说，一种从历史中离异出来的体系在方法论上是不充分的。正象心理学不能从物理学抽离开一样。哲学，尤其当它是批判性的时，也不能从历史性抽离开来。自行所是与历史性就象呼吸与气压一样，而且，即使听起来有几分悖谬，但从方法的联系上来说，哲学运动的非历史化在我看来却是一种形而上学的残余。"(第69页)"因为从事哲学就是去生活，所以——您且勿惊诧——我以为有一种历史哲学，——谁竟能写出它来呢！当然不是象迄今所了解所尝试的那种种，那些都是您无可辩争地宣布加以反对的。迄今对问题的提法是错误的，其实根本是不可能的，但它不是唯一的提法。所以，不再有任何现实的哲学活动竟会不是历史的。系统哲学与历史表现的分野从本质说来就是不正确的。"(第251页)"一门科学可能变成有实践意义的东西，如今这理所当然是一切科学的真正合理根据。但数学的实践却不是唯一的实践。我们的立场的实践目标是教育学上的实践目标——就教育这个词最广最深的意义来说。它是一切真哲学的灵魂，是柏拉图与亚里士多

402

德的真理”。(第 42、43 页)“您知道我对伦理学作为一门科学的可能性有何看法。尽管如此，改善的余地总还是有的。那些书倒底是为谁写得呀？汗牛充栋。唯一值得注意的只有那从物理学转到伦理学上来的冲动”。(第 73 页)“如果把哲学理解为生命的表达，而不是理解为某种无根基的思维的宣泄——它无所根基地显现出来，因为眼光离开了意识的地基——那么，我们的任务就其结果来说会是紧凑的。一如就其获取之途来说是那么错综那么累人。无所成见是前提，而这已经是难以获取得了。”(第 250 页)

约克自己已经反对着存在者状态上的东西(视觉上的东西)而走上了从范畴上把历史学上的东西收入掌握的道路；走上了把“生命”上升到适当的科学领悟的道路，只要看看他提示出这类探索的困难的性质，这一点就清楚了，比较那回溯到直观后面的分析工作来，美学的与机械的思维方式①“比较容易找到表达的语汇，这一点可以从大量词汇来自视觉现象得到解释……。反过来，深入到生机根底处的东西则脱开了公开流传的表现形式，从而一切语汇都不是通常所能理解的，而是象征的和不可避免的，随着哲学思维的特殊方式而有其语言表达的特殊性。”(第 70 页)“但您了解我对悖论的偏爱，我为这种偏爱进行的辩护是：悖论是真理的一项标志，在真理中断然没有 Communis opinio〔公众意见〕，那只是进行一般化的一知半解的沉积，元素式的沉积，它对于真理的关系就好象是闪电过后留下的硫磺雾。真理从不是元素。政治教育的任务似乎是去消解元素式的公众意见，是尽可能使看与望的个体性

403

① 约克这里是在讨论洛采〔Lotze〕和费希纳〔Fechner〕。他推测，这两人在“表述方面的奇才”得力于——如海德格尔所称——“美学的、机械式的思维方式”。约克将“美学的”、“机械式的”和“直观型的”这些词混在一起使用，对此感到困惑的读者应当记住，这里“美学的”和“直观”这些词常常是在熟悉的、康德意义之上的直接感官经验的意义上使用的；另外，约克所考虑的“机械主义”也完全是指陷入这般经验的“背景”中而不能脱出。——英译注

得以建立起来。于是，各别的良知，亦即良知，将取代所谓的公众良知这种极端的外在化，而重又变得强劲。"（第249、250页）

领会历史性这一兴趣为自己带来一项任务：具体研究"存在者状态上的东西与历史学上的东西之间的发生学区别"。从而就定下了"生命哲学"的基础目标。然而，问题的提法要求一种原则上的激变。我们若不把"存在者状态上的东西"与"历史学上的东西"一道带入一种更源始的统一以便能比较与区别它们，又怎样才能以与存在者状态上的东西相区别的方式从哲学上来把握历史性并"从范畴上"来理解历史性呢？但要获得这种更源始的统一，就要先洞见到，1. 追问历史性的问题是一个追问有历史性的存在者的存在机制的存在论问题；2. 追问存在者状态上的东西的问题是一个追问非此在式的存在者的、最广意义上的现成事物的存在机制的存在论问题；3. 存在者状态上的东西只是存在者的一个领域。存在的观念囊括"存在者状态上的东西"与"历史学上的东西"。存在的观念才是那必须"从发生学上加以区别"的东西。

约克并非偶然地把非历史性的存在者干脆叫作"存在者状态上的东西"。这恰只是传统存在论不间断的统治地位的反照。传统存在论来自古代对存在问题的提法，把存在论问题的讨论把持在一个从原则上收窄了的范围里。若要能把存在者状态上的东西与历史学上的东西之间的区别问题当作一个研究问题制订出来，就要先从基础存在论上澄清一般存在的意义问题，并由此就事先保障了指导线索①。这样便清楚了：在何种意义上准备性的此在生存论时间性分析工作对于养护约克伯爵的精神而为狄尔泰的工作服务具有决定性的意义。 404

① 参见本书第五节以下和第六节第15页以下。——原注

第六章
时间性以及作为流俗时间概念源头的时间内状态

第七十八节　前面的此在时间性分析之不充分

为了指明时间性组建着以及如何组建着此在的存在，我们曾显示：历史性作为生存的存在机制归根到底是时间性。在对历史的时间性质进行阐释的时候，我们没有去考虑一切历事都"在时间中"进行这一"事实"。日常的此在领悟实际上把所有历史都只识认为"时间内的"历事；在从生存论时间性上分析历史性的进程中还始终未谈这种日常的领悟。如果说生存论分析工作恰恰要就此在的实际状态来从存在论上透视此在，那么，我们也就必须明确地把对历史的实际的、"存在者状态时间性上的"解释所具有的权力还给它。因为除了历史而外，自然进程也是"通过时间"得到规定的。于是就愈发有必要为存在者"在其中"照面的时间提供一种原则性的分析。虽说在历史科学与自然科学中都有"时间因素"出现这一境况是基本的，但此在先于一切专题研究就已经"计算时间"并且依照时间调整自己这一实情却要来得更基本些，而在这里，关键复又是此在"对它的时间"的那种"计算"，它领先于所有适合于规定时间的测量用具的使用。计算走在用具前头并从而才使钟表之类的使用成为可能。

各个此在在实际生存之际"有时间"或"没有时间"。它"取得时间"或"留不下任何时间"。此在为什么要取得"时间"，为什么会"失掉"时间？它从何处取得时间？这个时间与此在的时间性关系

如何？

实际此在计算时间而未从生存论上领会时间。计算时间这种行为是基本的；在解答什么叫“存在者存在在时间中”这个问题之前先须澄清这种行为。此在的一切行为都应从它的存在亦即从时间性来阐释。应得显示此在作为时间性是如何使一种行为亦即以这种计算时间的方式与时间相关联的行为到时的。所以，前此对时间性特征的描述不仅由于未曾把这一现象的各个向度都注意到，因而一般来说就是不充分的，而且它在原则上也是残缺不全的，因为从生存论时间性上的世界概念的严格意义上看，时间性本身就包含有世界时间这样的东西。我们应该领悟：这事如何可能以及为何必要。这将使我们明见存在者发生“在其中”的流俗所识的“时间”，并与此一道明见这一存在者的时间内状态。 405

日常的、取获时间的此在首先在世内照面的上手事物与现成事物那里发现时间。它在切近的存在之领悟的境域中领会以这种方式“经验”到的时间，亦即把时间本身领会为某种现成事物。它如何以及为什么形成这种流俗的时间概念，这要从烦忙于时间的此在的存在机制得到澄清，而这机制本身在时间上又有所根基。流俗的时间概念渊源于源始时间的敉平。这样，先前我们将时间性阐释为源始的时间，待把流俗时间概念的这个源头显明以后，也就不无道理了。

在流俗时间概念的成形过程中显现出一种引人注目的游移：究竟应得把“主观的”还是“客观的”性质归于时间呢？把它看作是自在存在着的吧，它却又显著地归属于“灵魂”；说它具有“意识”性质吧，然而却又“客观的”起作用。在黑格尔对时间的阐释中，这两种可能性得到某种扬弃。黑格尔试图规定“时间”与“精神”之间的联系，以便借此弄明白为什么精神作为历史“落在时间之中”。就结果来看，前面对此在时间性以及世界时间的归属于这种时间

性的情况的阐释似乎与黑格尔相似。但因为前面的时间分析从着手处与黑格尔有原则上的区别，而且这一分析的目标即基础存在论的目的地也恰恰与他背道而驰，所以，简短地重现黑格尔对时间与精神的关系的看法，可能有助于间接弄清楚我们对此在的时间性、对世界时间、对流俗时间概念的源头的生存论存在论的阐释，并可能有助于暂时了结这些阐释。

时间是否以及如何有一种"存在"？我们为什么以及在何种意义上称时间"存在着"？只有显示出在何种程度上时间性本身在其到时的整体性中使存在之领悟与就存在者而谈这回事成为可能，上面的问题才能得到回答。本章的分节如下：此在的时间性与对时间的烦忙（第七十九节）；被烦忙的时间与时间内状态（第八十节）；时间内状态与流俗时间概念的发生。（第八十一节）；针对黑格尔对时间与精神的关系的看法崭露出时间性，此在与世界时间之间的生存论存在论联系（第八十二节）；生存论时间性上的此在之分析与基础存在论上的一般存在意义问题（第八十三节）

第七十九节　此在的时间性与对时间的烦忙

此在作为为存在本身而存在的存在者生存。它本质上先行于自身；它先于对它自己的一切单纯的与事后的考察就向着它的能在筹划自身了。在筹划中它暴露为被抛的此在。它被抛着遗托给"世界"；它烦忙着沉沦于世界。这个存在者即是烦，亦即它生存在沉沦被抛的筹划的统一性中；而这同时它就作为此而展开了。它共他人存在，而这同时它就持守在一种被平均地解释的境况中；这种被解释状态在言谈中得以勾连，在语言中被道出。在世的存在总已道出了自己。而它作为寓于世内照面的存在者之中的存在在因

所烦忙之事本身与就所烦忙之事本身而谈之际总也就道出自己。寻视着的知性烦忙活动根据于时间性；而其样式是有所期备有所居持着的当前化。无论可闻其声与否，这种烦忙活动作为有所烦忙的结算、计划、先有所烦与防患(未然)总已经在说：这事"而后"就要发生了，那事"先"就要了结，"当时"错失之事，"现在"应被补上。

烦忙活动借"而后"道出自己之为期备，借"当时"道出自己之为居持，借"现在"道出自己之为当前化。在"而后"中多半未经明言地有着"现在还不"；这就是说：这是借有所期备有所居持的当前化或借遗忘着的当前化说出的。"当时"则包含有"现在不再"。居持借此道出自身之为期备着的当前化。"而后"与"当时"是着眼于"现在"而一道得到领会的；这就是说：当前化具有独特的分量。当前化诚然总是在与期备和居持的统一中到时的，虽然期备与居持可能改变其样式而成为无所期备的遗忘；在无所期备的遗忘这一样式中，时间被凝织在当前中，这个当前一味当前化而主要说着"现在、现在"。烦忙活动所期备的最迫近之事是据"立即"谈及的，首先可资利用的物品或失去的东西是据"才刚"谈及的。据"当时"道出自己的居持活动的境域是"早先"；"而后"的境域是"后来"。("未来")；"现在"的境域是"今天"。 407

但每一个"而后"其本身就是"而后之时"，每一个"当时"都是"当时之时"，每一个"现在"都是"现在之时"。我们把"现在"、"当时"、"而后"的这种似乎不言自明的关联结构称作可定期状态。在这里我们还完全不必考虑定期是不是依定日历上的日期进行的。即使没有日期，"现在"、"而后"和"当时"也或多或少确定地起着定期作用。即使定期的确定性阙如，这也还不是说没有可定期状态或可定期状态是偶然的。

这种可定期状态本质上属于什么以及它的根据在于何处呢？还有什么问题比这个问题更多余吗？"众所周知"，我们用"现在之

时"意指一个"时间点"。"现在"是时间。无可争议,"现在之时""而后之时""当时之时"也都以某种方式被领会为与"时间"联系在一起的。但在"自然地"领会"现在"等等之际却并不已经就理解到诸如"现在之时"之类的东西意指着"时间"本身,并不已经就理解到这个"现在之时"如何可能,以及"时间"的含义是什么。到头来,说我们"直截了当地懂得""现在""而后"与"当时"之类的东西,说我们"自然地"道出这些东西,这事真是那么不言自明吗?我们究竟从何处得来的这个"现在之时"?我们是在世内存在者那里,在现成事物那里找到这种东西的吗?显然不是。那它根本是不是被找到的?我们可曾动身去寻找它、去确定它?我们毋须乎曾明确地接受下"现在时间"就有了这份时间可资利用,而且我们不断地用着它,即使并非总形著音声。在最琐碎的、且常随随便便的言谈中,例如在说"天真冷"之际,也就连带意指着"现在之时"。为什么此在在言及所烦忙之事之际,即使大半不付著音声,却也连带道出了"现在之时","而后之时""当时之时"?因为有所解释的就某事而谈这种活动一道道出了自己,亦即寓于上手事物的存在:一种寻视领会着的存在,一种有所揭示地让上手事物来照面的存在;因为一道解释着自己的就事而谈根据于某种当前化并且只有作为当前化才是可能的。①

408

有所期备有所居持的当前化解释自己。而这之所以可能又只因为这种当前化——就其本身而言以绽出方式开放着——向来已经对它自己展开了并在有所领会有所言谈的解释中是可勾连的。因为时间性在绽出的境域中组建着此的澄明,所以它源始地在此之中总已经是可解释的并从而是熟知的。我们把解释著自己的当前化亦即那作为"现在"而谈及的被解释的东西称为"时间"。这里只是昭示:时间性——它作为绽出地开放着的时间性是可以识知

① 参见本书第三十三节第154页以下。——原注

的——首先与通常只是在这种烦忙着的被解释状态中得以识知。时间性的“直接的”可理解性与可识知性却并不排除下述情况：源始的时间性本身以及被道出的时间在源始时间性中到时的源头可能仍未被认识，未被理解。

可定期状态的结构本质上属于借“现在”“而后”与“当时”得到理解的东西。这一点为被解释的东西源出于解释自身的时间性这回事提供了最基本的证明。只要说到“现在”，我们就总也已经领会着“现在之时如何如何”，虽然这一点不必一道说出来。这是为什么呢？因为“现在”解释着存在者的某种当前化。在“现在之时”中有着当前的绽出性质“现在”、“而后”与“当时”的可定期性是时间性的绽出机制的反照并因而对道将出来的时间本身也是本质性的。“现在”、“而后”与“当时”的可定期性的结构是一般证据，表明“现在”、“而后”与“当时”来自时间性而它们本身就是时间。有所解释地道出“现在”、“而后”与“当时”，这是最源始的时间排定。时间性随着可定期性得到领会，虽然未成为课题，未作为它本身得到识认，但因为在时间性的绽出统一中此在向来已作为在世的存在对它自己展开了，而世内存在者也随之一道得到了揭示，所以，得到解释的时间向来也已从此在的展开状态中照面的存在者方面而具有某种定期：现在，此时门撞得直响；现在，此时我正缺那本书；诸如此类。

根据这同一个出自绽出的时间性的源头，“现在”、“而后”与“当时”所包含的境域还具有另一类可定期性质；“今天之时”“晚后之时”与“早先之时”。 409

期备在“而后”中领会自己。它解释自己，而这时它作为当前化而从其“现在”来领会它所期备的东西；如果是这样，那么在“列举”出“而后”之际也就已经有着“现在还不”。有所当前化的期备领会着“到那时止”。解释勾连着这一“直到那时”，也就是说：解释具

有它的时间；这一作为“两点之间”的时间同样具有可定时性的关联。这种关联在“某段时间里”这种说法中得到表达。烦忙又可以有所期备地通过更多地列举“而后”来勾连这个“某段时间”本身。“到那时止”便通过列数“从而后某时到而后某时”而被划分。但这些“从而后某时到而后某时”事先就“囊括”在对原来的那个“而后”的有所期备的筹划之中。凭借有所期备有所当前化地领会“某段时间”，“持续”① 得到勾连。这种绵延则又是于时间性解释自己之际公开出来的时间，这样公开出来的时间在烦忙之际随时随刻都非专题地领会为“时段”。有所期备有所居持的当前化之所以只把展为时段的“某段时间”解释出来或释放出来，只因为它这时作为历史时间性的绽出的延展展开了自己，即使绽出的延展本身还未得到认识。这里更进一步显现出“排定的”时间的另一种特征。不止“一段时间”是展为时段的，而且每一“现在”，“而后”，“当时”在具有可定期结构的同时总也具有时段性，其时段长度自可不同：“现在”：在休息，在吃饭，在晚上，在夏天；“而后”：在吃早饭，在登山，诸如此类。

有所期备有所居持有所当前化的烦忙活动“允许自己有”如此如此的时间，并有所烦忙地为自己排定时间，即使还没有任何确切的定时，更别说特地计算的定时了。在这里，时间是借各种有所烦忙的、允许自己有时间的情况来定期的。定期来自当下在周围世界里正为之烦忙着的事情，来自在现身领会中所展开的事情，来自人们“成天”从事的事情。此在愈是有所期待地混迹于所烦忙的事情，越是对它自己无所期备而遗忘自己，它所“允许”自己具有的时间也就通过这种“允许”的方式而愈被遮蔽起来。恰恰在日常烦忙的“混生活”之际，此在从不领会到自己随着纯“现在”的持续不断

① 中译失去了“Währen”(持续）与”Während”（一段时间）在德文中的字面联系。——中译注

的序列行进。基于这种遮蔽，此在所允许给自己的时间就好象有许多漏洞似的。当我们回顾“用掉的”时间之际，我们往往不再把一“天”集拢起来。这种有了漏洞的时间之不完整却并非是散碎，而是向来已展开的、以绽出方式延展的时间性的一种样式。要想能从现象上适当地解说“所允许的时间”以何种方式“行进”以及烦忙活动以何种方式或多或少地为自己排定时间，我们就必须一方面远远避开连续不断的现在之流的理论“表象”，而另一方面理解到：在规定此在借以给予自己时间和允许自己有时间的诸种可能方式时，首要地依着此在如何相应于当下的生存“具有”其时间。 410

时间性的到时奠定着生存活动。我们前面曾从到时的样式着眼描述本真的与非本真的生存活动。依照那种描述，非本真生存的无决心状态是在无所期备而有所遗忘的当前化样式中到时的。切近的事故与事件在这样一种当前化中照面，千形万化涌上前来。无决心的人就是在这些事件与事故中领会自己的。他手忙脚乱地迷失于所烦忙之事，同时也就把他的时间丢失于所烦忙之事。从而，对他来说典型的说法就是：“我没有时间”。非本真的生存者不断丢失时间而从来没“有”时间；而在决心中的本真生存从不丢失时间而“总有时间”，这始终是本真生存的时间性的独特标志。因为决心的时间性的当前具有眼下的性质。眼下本真地使处境当前化，而这当前化本身不居领导，却保持在曾在的将来中。眼下的生存作为命运使然的整体途程到时，这一整体途程的意义是自身之本真的历史的持驻性。具有这种时间性的生存“持驻地”为处境要求于它的事情而有时间。但决心就这样把此只作为处境开展出来。所以，对于有决心的人，展开了的事情来照面的方式就不可能弄得他竟犹豫不决地把时间丢失在那事情上。

实际被抛的此在之所以能够“获得”和丧失时间，仅只在于它

作为绽出的、伸展了的时间性又被赋予了某种“时间”，而这种赋予是随着植基于这种时间中的此在展开而进行的。

此在作为展开了的此在实际上以共他人存在的方式生存着。它持守在一种公众的、通常的可理解状态中。在日常杂然共在中被解释、被道出的“现在之时”、“而后之时”从原则上说是得到领会的，虽然它们的定期只在某些限度内才是明了一义的。在“最切近”的杂然共在中，可能若干人一道说“现在”，在这里每个人对所说的“现在”有不同的定期：现在发生的是这事或那事。每个人都是在杂然共在的世界中，在杂然共在的公众说法中说出这个被道出的“现在”的。所以，根据此在绽出的在世，当下此在的被解释、被道出的时间本身向来也就是公众化了的。只要日常烦忙从所烦忙的“世界”领会自己，所取得的“时间”就不是作为它自己的时间得到识认；而是：日常烦忙有所烦忙地利用时间：时间“给定”在那里，人们计算时间。而实际此在愈是特特地计算时间从而明确地烦忙于时间，“时间”的公众性也就愈咄咄逼人。

411

第八十节　被烦忙的时间与时间内状态

前面我们所要初浅地加以领会的是：奠基于时间性的此在如何烦忙于时间以及时间如何在有所解释的烦忙活动中而对在世而公众化。尚未完全确定的则是：被道出的公共时间在何种意义上“存在”以及是否竟可以说成是存在者状态上的。在决定公共时间是否“只是主观的”，抑或是“客观现实的”，抑或二者都不是之前，我们必须先更进一步地确定公共时间的现象性质。

时间的公共化不是事后发生的或偶然发生的。毋宁说，因为此在作为从时间性出场的此在向来已是展开了的，而在生存中就包含有所领会的解释，所以时间在烦忙活动中也已经公共化了。人

们依照时间调整自己，以便人人都可以某种方式现成地去发现时间。

虽说烦忙于时间的活动可以由上述从周围世界的事件来定期的方式进行，然而就其根据而言这事其实总已经是在某种特定的烦忙于时间的活动的境域中发生的，这种烦忙活动即是我们认作为天文时间计算和历法时间计算的烦忙活动。这类时间计算不是偶然发生的，而是在此在之为烦的基本机制中有其生存论存在论的必然性。因为此在本质上作为被抛沉沦的此在生存，所以它以某种时间计算的方式有所烦忙地解释时间。"真正的"时间公共化是在计时中到时的，乃至我们不得不说：此在的被抛状态是有公共时间"给"定的根据。为了指出公共时间源出于实际的时间性并保证这种讲法能够得到理解，我们曾不得不首先一般地描述了在烦忙活动的时间性中得到解释的时间。这至少是要能弄清楚：烦忙于时间这一活动的本质不在于在定期之际运用某些计数式的规定性。所以，从时间的量化着眼也不会看到计时的生存论存在论关键，这关键须从对时间有所计算的此在的时间性着眼来加以更源始的理解。 412

"公共时间"表明自身为世内上手事物与现成事物"在其中"照面的那一时间。这就要求把这种非此在式的存在者称为时间内的存在者。对时间内状态的阐释将使我们更源始地洞见"公共时间"的本质同时并使我们能够界说它的"存在"。

此在的存在是烦。这一存在者作为被抛的存在者沉沦地生存着。此在遗托给那个随着它实际的"此"而被揭示的"世界"并因烦忙而被指派向这个世界；于是当此在期备其能在世之际，其期备的方式就是：但凡此在为这能在之故与之有因缘（这一因缘归根到底是特具一格的因缘）的东西，它就对之有所"计算"、有所"指望"。为了能够烦忙着与现成事物之内的上手事物打交道，日常寻

视在世就需要视的可能性，即光明。随着其世界的实际展开状态，自然也一道对此在揭示开来。在其被抛状态中，此在委身于日夜交替。日以其光明给予可能的视；夜剥夺这视。

此在寻视烦忙着期备视的可能性，此在从其白日的工作领会自己；如此期备着领会着，此在借"到而后天明之时"给予自己时间。什么在最切近的周围世界中与天明有着因缘联系呢？——日出；烦忙所及的"而后"就从这日出来定期。而后日出之时，便到作……之时了。因而此在使它的心须取得的时间定期；这一定期借助的是在世内照面的东西，是在遗托给世界这一境况的地平线上来照面的东西；而这种东西对寻视着的能在世具有一种别具一格的因缘。烦忙活动利用放送着光和热的太阳的"上手存在"。太阳使在烦忙活动中得到解释的时间定期。从这一定期中生长出"最自然的"时间尺度——日。而因为必须为自己获取时间的此在的时间性是有终的，所以它的日子也已是有数的。"在白天这段时间里"使有烦忙的期备有可能先烦忙着规定有待烦忙之事的诸"而后"，亦即，划分日子。划分日子则又是着眼于使时间定期的东西即同行的太阳来进行的。日落与日午都象日出一样是这一天体所取的诸种别具一格的"位置"。被抛入世界的，有所到时地给与着时间的此在对这一天体的有规则地重复着的运行加以计算。根据这种由被抛入此的境况草描出来的、有所定期的时间解释，此在的历事因而是日复一日的。

这一定期是借放送着光和热的天体及其在天空上各具一格的种种位置进行的；所以这一定期是对"人人"都可行的在"同一天空下"杂然共在中的时间排定；它随时都以同样的方式对"人人"可行，而在某种限度内是人人都首先同意的。定期的东西是周围世界又资利用的东西，然而并不限于当下所烦忙的用具世界。毋宁说在当下所烦忙的用具世界中总已有一个周围自然世界和公共周围世

界被一道揭示出来了。①人人都借公共的定期排定自己的时间，人人都可以同样地“指望”这种公共的定期；这种公共的定期活动使用着一种公共可用的尺度。这种定期活动在时间测量的意义上计算时间，而时间测量就需要一种计时器，亦即钟表。其中就有这样的情况：随着那被抛的、遗托给“世界”的、给与自己时间的此在的时间性，象“钟表”这样的东西也已一道被揭示出来了，也就是说一道揭示出了一种上手事物——在有所期备的当前化之际我们可以借其有规则的重复通达它的那样一种上手事物。寓于上手事物的被抛存在根据于时间性。时间性是钟表的根据。时间性作为钟表之可能实际上成为必要的条件同时还就是钟表之可能被揭示的条件；因为，太阳的运行是随着世内存在者的揭示来照面的，而只有对太阳运行的有所期备有所居持的当前化才使我们可能从公共周围世界的上手事物方面来定期，同时也只有这种当前化作为解释着自身的当前化才要求这样定期。

“自然的”钟表随着奠基在时间性中的此在的实际被抛状态向来已经得到揭示了；制造与使用更称手的钟表的动因出自于自然的钟表并因而才成为可能的；其情形是：如果“人造的”钟表要想通达本来是借“自然的”钟表揭示出来的时间，它就必须依照自然的钟表进行“调整”。 414

在我们就其生存论存在论意义标识出计算时间与钟表使用的形成过程的特征之前，我们先应更充分地描述在时间测量中被烦忙的时间。如果是时间测量才“真正”使所烦忙的时间公共化的，那么，要从现象上无所遮蔽地通达公共时间，我们也就必须研究被定期的东西怎样在这种“有所计算的”定期活动中显现出来。

在有所烦忙的期待中解释自己的“而后”的定期包含有：日出

---

① 参见本书第十五节第66页以下。——原注

而后，便到了做白日的工作之时了。在烦忙中得到解释的时间向已被领会为做……的时间了。每个"现在作这作那之时"，其本身向来就有适当与不适当之别。现在——得到解释的其它各种样式也一样——不仅是"现在之时"，而且它作为这种本质上可定期的东西同时也就由适当性与不适当性的结构在根本上规定着。解释出来的时间根本上具有"是其时"或"非其时"的性质。烦忙活动的有所期备有所居持的当前化是与某种何所用相关联来领会时间的，而这种何所用最终又固定在此在能在的某种为何之故中。借这种为某某之故的关联，公共化的时间公开出那种我们前面[①] 曾识之为意蕴的结构。意蕴组建着世界之为世界。公共化的时间作为"是其时"本质上具有世界性质。所以我们把在时间性到时之际公共化的时间称为世界时间。这倒不是因为它作为世内存在者是现成的——它从不可能是现成的；而是因为从生存论存在论的意义上加以阐释的话它属于世界。根据绽出境域的时间性的机制，世界结构的诸本质性关联与公共时间联系在一起，例如"作什么"与"而后之时"联系在一起。下面必须显示它们是怎样联系在一起的。无论如何，只有现在才可能充分地从结构上描述所烦忙的时间：它是可定期的、伸张分段的、公共的，并且它作为具有这种结构的时间是属于世界本身的。例如，每一以自然的日常的方式道出的"现在"都具有这种结构，并且其本身是在此在有所烦忙的"让自己有时间"之中得到领会的，即使这种领会是非专题的、先于概念的。 415

自然的钟表的展开状态属于以被抛沉沦方式生存着的此在；在这种展开状态中同时有着别具一格的、向来已由实际此在进行着的对所烦忙的时间的公共化。随着计时的完善化与钟表使用的精密化，这种公共化过程不断提高，不断落实。这里不应从历史

① 参见本书第十八节第 83 页以下，第六十九节第 364 页以下。——原注

学角度就种种可能的演变提供时间计算与钟表使用的历史发展。毋宁是要从生存论存在论上询问：在时间计算与钟表使用的形成方向上，此在时间性的何种到时样式公开出来了？回答了这个问题，便定会生长出一种更源始的领悟。时间测量，这也就意味着所烦忙的时间的明确的公共化，根据在于此在的时间性，即在于时间性的某种完全确定的到时。

我们对"自然的"计时的分析曾以"原始的"此在作根据；如果我们拿"原始的"此在与"进步了的"此在相比较，就会显示出白日与阳光的在场对于"进步了的"此在不再具有优先的作用，因为这种此在有着能够变夜为昼的"优点"。同样，它也不再需要特特直接地看着太阳及其位置来确定时间。特用的测量用具的制造与使用使人们能够从特为这一目的制作出来的钟表直接解读时间。几点钟就是"几时"。就钟表要使公共计时成为可能这一意义来说，钟表必须依照"自然的"钟表进行调整。因此，钟表这种用具的使用也根据于此在的时间性，是此在的时间性随着此的展开才一道使所烦忙的时间得以定期；虽然这一点在当下解读时间之际可能始终被掩蔽着。随着不断进步的自然发现形成的对自然钟表的领悟，为时间测量的种种新的可能性提供了指示，这些可能性相对地不依赖于白日以及每次特有的天象观察。

不过，"原始的"此在也会测量某种随时可资利用的存在者抛下的影子：这样就不用去确定太阳在天空上的位置；就此而言，即使"原始的"此在也已经以某种方式摆脱了直接借天象来解读时间的作法。这可能首先以古代的"农钟"这种最简单的形式发生。太阳在诸种不同的位置上变换其在场状况，这一点使太阳借长随着每一个人的影子来照面。白天，不同的影长可以"随时"以步量出。即使体长与足长因人而异，但在一定的限度之内，二者的比例始终是准确的。例如，在烦忙于某种约定之际，公共时间的规定可 416

取如下形式："我们在日影几足长的时候要在那里见面"。这时，在一个切近的周围世界的较狭窄的限度内，相互共在不曾明言地就把步测影长的"地点"具有同等纬度这一点设为前提了。这种钟表还是此在无须乎随身携带的，此在以某种方式本身就是这种钟表。

在日晷上，投影反向于太阳的行进沿着刻有标度的轨道运动。这种公共的日晷无须乎进一步描写了。但我们在影子投到刻度板上的位置那里为什么找到的是时间这样的东西呢？影子与等分的轨道都不是时间本身，同样也不是它们的空间关系。我们以这种方式从"日晷"上读出的时间其实也包括从一切怀表之类上直接读出的时间究竟在哪里呢？

解读时间意味着什么？"看表"不会只等于说观察一件上手用具的变化和注视指针位置的移动。在用钟表确定几点钟之际，我们或明言或未明言地在说：现在这个时候是几时几时，现在是做……的时间了，或还有时间，亦即，现在到……还有时间。看表根据于一种获取时间并由这种获取时间所引导。在最基本的计时处已经显现出来的东西在这里变得更清楚了：以看表的方式依照时间调整自己这回事本质上就是说现在。在这里，现在向来已经就其可定期性、伸张分段、公共性与世界性这些结构的总体实情得以领会得以解释了；这一点是这样"不言而明"，乃至于我们根本不予注意，更不对之有明确的知。

然而，说现在是当前化的有所言谈的勾连；当前化则与有所居持的期备统一在一起到时的。借使用钟表进行的定期表明自身为417 现成事物的突出的当前化。定期不单只是与现成事物发生关联，而且这种关联的发生本身还具有测量的性质。量数虽然可以直接解读，但其中却有这样的情况：我们所领会到的是量度包含在一个有待测量的段落之中的存在，亦即，得到规定的是量度的在场在这一段落中不断重复的情况。测量在时间性上以在场的量度当前化

于在场的段落这种方式组建自己。量度观念中所包含的不变性等于说：量度的稳定性必须随时对人人现成存在。对所烦忙的时间的测量定期以有所当前化地着眼于现成事物的方式解释所烦忙的时间，而作为量度与所测量的东西的现成事物则只有在一种突出的当前化之中才得通达。因为在场事物的当前化在测量定期之际具有特殊的优先地位，所以测量看表这种时间解读也就在特加强调的意义上借现在道出自己。所以时间测量就进行着时间的公共化，依照这种公共化，时间随时对人人都作为"现在、现在、现在"来照面。这种可以"普遍地"借钟表通达的时间仿佛象一种现成的多重现在那样摆在那里，而时间测量本来就不是专题地指向时间本身的。

因为实际在世的存在的时间性源始地使空间开展成为可能，而具有空间性的此在向来已从某种被揭示了的"那里"为自己指派了某种此在式的"这里"，所以，在此在的时间性中所烦忙的时间就其可定期性而言向来与此在的某个处所相系束。并非说时间被联结到一个处所上，而是说时间性是定期之所以能够与空间处所性的东西相系束的条件；而这种系束在于：空间处所性的东西作为尺度对人人具有约束力。时间并非才始与空间偶对；而是：被臆想为有待偶对的"空间"只有根据烦忙于时间的时间性才来照面。此在的时间性组建这一存在者为历史的存在者，而钟表与计时就奠基在这一时间性之中；据此可以显示钟表使用在存在论上其本身就在何种程度上是历史的而且每一钟表其本身又"有历史。"①

---

① 这里，我们不想进一步讨论相对论的时间测量问题。对测量的存在论基础的阐发已为从此在的时间性澄清世界时间与时间内状态创造了前提，同样，也为释明对自然揭示活动的生存论时间性的建构和释明一般测量的时间性意义创造了前提。任何物理测量技术的原理都立足于对测量的存在论基础的研究，它决不可能提出一般的时间问题。——原注

418 在时间测量中公共化的时间绝不因为借空间尺度比例来定期而成为空间。同样，如果以计数方式从某种空间物的空间延展和处所变动来规定被定期的“时间”，那从中也定然找不到时间测量在生存论暨存在论上具有的本质性的东西。存在论上的关键倒在于使测量成为可能的特有的当前化。借“空间性的”现成事物定期根本不是时间的空间化；这种臆想的空间化倒无非意味着那在每一个现在对每一个人都现成的存在者在其当场状态中当前化。时间测量从本质上必然只说现在；在这样一种时间测量中，赢得了尺度，却仿佛忘记了被测量的东西本身，结果除了段与数而外什么也找不到了。

烦忙于时间的此在可以丧失的时间愈少，时间就愈“珍贵”，钟表一定就愈称手。不仅应能“更准确地”排定时间，而且规定时间的活动也应尽可能地少费时间，而同时又应得与他人对时间的排定相一致。

我们曾要作的是初浅地、一般地展示钟表使用与获取时间的时间性之间的“联系”。对成形的天文计时的具体分析属于对自然揭示的生存论存在论阐释；同样，历法的历史学的“年代学”的基础也只有在从生存论上分析历史学认识的任务范围内才能得到剖析。①

419 时间测量锻铸时间的公共化。于是我们一般称为“时间”的东西只有在这条道路上才得识认。在烦忙活动中，每一物都配有“它的时间”。它所以有时间并能象有任何一种世内存在者那样“有”时间，只是因它根本就“在时间之中”。我们把世内存在者“在其中”照面的时间识认为世界时间。时间性中包含有世界时间，而世界时间根据于时间性从境域绽出的机制而象世界一样具有超越性。世界时间随着世界的展开而公共化，其结果是每一寓于世内存在者并烦忙于时间的存在都以寻视方式把世内存在者领会为“在

时间中”来照面的。

如果“客观”一词意指的是世内照面的存在者的自在现成存在，那么，现成事物动止“在其中”的时间就不是“客观的”。如果我们把“主观的”领会为在一个“主体”中现成存在或出现，那么时间也同样不是“主观的”。世界时间比一切可能的客体都“更客观”，因为它作为世内存在者之所以可能的条件向来已随着世界的展开以绽出境域的方式“客观化”了。所以，与康德的意见相反，世界时间在物理事物那里一如在心理事物那里一样是直接现出的，而非先要假道于心理事物才在物理事物那里出现。“时间”首先恰恰是在天空显现出来的，亦即在人们自然地依照时间调整自己之际，它恰恰在人们见出它之处显现出来；结果“时间”甚至就与天空同为一事。

但世界时间也比一切可能的主体“更主观，”因为若把烦的意义适当地领会为实际生存着的自身的存在，那就只有时间才一道使这种存在成为可能。时间既不在“主体”中也不在“客体”中现成

---

① 对年代学上的时间和“历史年代”的解释的第一次尝试见于作者一九一五年夏季学期所做的获得弗莱堡大学讲师资格的讲演：历史科学中的时间概念（载于《哲学和哲学批判杂志》第一六一卷，一九一六年，第173页以下）。历史编年，按天文计时的世界时间与此在的时间性、历史性之间的关联还需要继续进行研究。

另外请参见：格·西美尔：历史时间的问题。载于“哲学讲演集”（由康德协会出版）第十二期，一九一六年。

历史学的年代学得以形成，靠的是两部奠基性著作：约·鸠·斯卡尼格〔Josephus Justus Scaliger〕，《时间计量改进论》；迪·佩塔维乌斯〔Dionysius Petavius〕，《时间计量论》。

关于古代的时间测量，请参见：格·比尔芬格（G. Bilfinger）《古代的报时》（一八八五年）；《公民的日子，关于古代和基督教中世纪历法之开端的研究》（一八八八年）。哈·底尔斯（H. Diels）《古代的技术》第二版，一九二〇年，第155—133页以下《古代的钟表》。

关于新近的年代学，弗·吕尔〔Fr. Rühe〕在《中世纪和现代的年代学》一书中谈及。——原注

存在，既不“内在”也不“外在”；时间比一切主观性与客观性“更早”“存在”，因为它表现为是这个“更早”之所以可能的条件本身。时间究竟有没有一种“存在”？如果没有，那它是不是一种幻象抑或它比一切可能的存在者都“更是存在者”？探索工作沿着这样一种发问的方向继续走下去，就要碰上在初浅地讨论真理与存在的联系之际已经设下的同一条“界限”。① 无论后面将怎样回答这个问题或只不过才源始地摆出这个问题，首先都要领会到：是时间性作为绽出境域的时间性使得那组建着上手事物与在手事物的时间内性质的世界时间这类东西到时的。但从而这类存在者在严格的意义上就不能被称为“具有时间性的”。它象一切非此在式的存在者一样是非时间性的，无论它实在地出现与生灭也罢，或“理想地”持存也罢。

420

如果世界时间因此属于时间性的到时，那么它就既不可能“主观主义地”挥发掉，也不可能借恶性的“客观化”而“物化”。要避开这两种可能性，靠的是清明的洞见，仅只在两者之间摇摆不定无济于事；而要赢得清明的洞见，只有能领会到：日常此在在理论上如何借切近的时间领悟来理解“时间”，而这种时间概念及其统治地位又在何种程度上堵塞了从源始的时间来领会这一概念所意指的东西的可能性，亦即堵塞了把这种东西领会为**时间性**的可能性。给与自己时间的日常烦忙活动在那种“在时间中”照面的世内存在者那里发现“时间”。所以，阐明流俗时间概念的发生的工作就必须从时间内状态起步。

① 参见本书第四十四节c，第226页以下。——原注

第八十一节　时间内状态与流俗时间概念的发生

"时间"这样的东西最初是如何对日常的寻视烦忙显现的？在何种使用着用具的烦忙打交道之际它明确地成为可通达的？如果时间随着世界的展开而公共化了，如果时间随着世内存在者的属于这一世界展开的被揭示状态向来已经被烦忙了，如果此在只要在计算自己之际计算着时间，时间就被烦忙了；那么，在使用钟表之际就有着"人们"明确地依照时间调整自己这样一种行为。钟表使用的生存论时间性意义表明自己为周行的指针的当前化。以当前化方式追随指针的位置，这种活动就是计数。这种当前化是在有所居持的期备的统一中到时的。有所当前化地居持于"当时"，这意味着：以道说现在的方式对"早先"之事的境域敞开着，亦即对不再现在的境域敞开着。有所当前化地期备着"而后"，这等于说：以道说现在的方式对"晚后"的境域敞开着，亦即对尚未现在的境域敞开着。在这样一种当前化中到时的东西就是时间。怎样据此来定义在寻视烦忙地使用钟表为自己获取时间的境域上公开出来的时间呢？追随周行的指针这一活动有所当前化，有所计数，而时间就是在这一活动中到时的**所计之数**；其情形是这样：居持与期备是依照早先与晚后而在境域中敞开的，而当前化则在与这样的居持与期备的绽出统一中到时。不过这无非是亚里士多德给时间下的定义的生存论存在论解释：*τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*："时间即是计算在早先与晚后的境域中照面的运动时所得之数。"① 亚里士多 421

① 参见《物理学》Δ11,219b'⁹。——原注

德是从生存论存在论的境域中取得这一定义的；而一旦我们界定了这一境域，这一定义就成为那么"自明"，那么灼识真创了，一如初看上去它是那么奇特一样。但亚里士多德却没有把如此公开出来的时间的源头当作问题。他的时间解释倒是沿着"自然的"存在领悟的方向行进的。然而，因为前面的探索从原则上使"自然的"存在领悟本身以及它所领会的存在成了问题，所以，只有解决了存在问题以后才能够专题解释亚里士多德的时间分析。古代的一般存在论对问题的提法有其严重的局限性。无论如何，对于积极地把握这种问题的提法的工作来说，亚里士多德的时间分析将获得根本性的意义。①

后来对时间概念的一切讨论原则上都依附于亚里士多德的定义；亦即，它们都就时间在寻视烦忙中所显现的情况而使时间成为课题。时间是"所计之数"，亦即是在周行的指针（或影子）当前化之际所道出的东西和——虽未成为专题——所意指的东西。被运动的东西在其运动中当前化，而在这当前化之中所道出的是："现在这里，现在这里，等等。"所列计的都是现在。这些现在是"在各个现在中"显现出来的，而这各个现在则作为"立刻不再"和"刚刚还不现在。"我们把以这种方式在钟表使用中"所视见的"世界时间称作现在时间。

422 给与自己时间的烦忙活动对时间的计算愈是"自然"，它便愈少地逗留于道出的时间本身；它倒是丧失于向来有其时间的所烦忙的用具了。烦忙活动"愈自然地"规定时间和排定时间，亦即，这种规定和排定愈少专题地指向时间本身，当前沉沦着寓于所烦忙之事的存在也就愈多地干脆说：现在，而后，当时，无论这是否形诸音声。于是对于流俗的时间领悟来说时间就显现为一系列始终"现

① 参见本书第六节第19—27页。——原注

成在手的"、一面逝去一面来临的现在。时间被领会为前后相续，被领会为现在之"流"，或"时间长河"。那么，在这种所烦忙的世界时间的解释中有什么呢？

如果我们问到世界时间的完整本质结构并拿它来同流俗时间领悟所识认的东西相比，答案就易得到了。我们曾把可定期性提出来作为所烦忙的时间的第一个本质环节。可定期性根据于时间性的绽出机制。"现在"本质上是现在之时。在烦忙之际对可定期的现在有所领会，虽未就其本身加以把握；这个可定期的现在向来是一个适当的或不适当的现在。现在结构中包含有意蕴。所以我们曾把所烦忙的时间称为世界时间。流俗说法把时间解释为现在序列，在这种解释中既没有可定期性又没有意蕴。它把时间描述为纯粹的先后相续，这就使这两种结构都不能"映现"。流俗的时间解释遮蔽这两种结构。现在的可定期性与意蕴根据于时间性从境域出场的机制，而这一机制在这种遮蔽中却被敉平了。就仿佛诸现在都被切除了这两种关联，然后作为这样切好的现在并列起来，只是为了构成前后相续。

流俗的时间领悟以敉平的方式遮蔽世界时间，这不是偶然的。倒恰恰因为日常时间解释唯持守于有所烦忙的知性眼界之中，只领会到在知性境域中"显现"出来的东西，所以这些结构就必然不为所见。在烦忙测量时间之际所计之数即现在是在对上手事物与在手之物的烦忙中一道得以领会的，于是，只要这种时间烦忙回到一道得以领会的时间本身对它加以"考察"，它见到的就是诸现在这些无论如何也确实在"此"的现在；这里所借的境域就是这种烦忙活动本身始终由之引导的那一存在领悟的境域。① 从而诸现在也就以某种方式一道现成存在；亦即，存在者来照而并且现在也来

423

① 参见本书第二十一节，特别是第100页；第101页。——原注

照面。虽然不曾明确说出诸现在也象物一样现成存在，它们在存在论上却是在现成性观念的境域上被"看见"的。诸现在"逝去"，而逝去的诸现在构成过去。诸现在来临，而未来的诸现在界说着"将来"。这种把世界时间当作现在时间的流俗解释根本不曾有一种可曾利用的境域能借以通达世界、意蕴，可定期性这样的东西。这些结构必然始终被遮蔽着；因为流俗的时间解释通过它借以从概念上形成其时间描述的方式更加固了这层遮蔽，这些结构自然就被遮蔽得更深。

现在序列被看作一种这样那样现成的东西；因为它甚至被放"进时间中"。我们说：在每一个现在之中都是现在；在每一个现在之中，现在也已消逝着。在每一个现在中现在都是现在，所以它持驻地作为自一的东西在场。尽管在每一个现在中另一个现在总也来临着消逝了。作为这种更迭的东西，现在却也同时显示着它自身的持驻的在场。从而柏拉图就已经不得不把时间称为永恒的摹像，尽管在他的眼界里时间本来还是不断生灭的现在序列。εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένονῖος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀρινμ ὀνίοῦ σαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δή χρόν ο νώνοηάκαμ εν。①

〔但他决定制造一种关于永恒的运动着的影像；在当他安排好天空的同时，制造了一种永恒的影像；这种影像按照数字运动。这是持驻于一的那一永恒的影像。我们所说的时间这个名称正是给与这一影像的。〕

现在序列连续不断、严丝合缝。无论我们怎样"不断地"把现在"分割下去"，现在总还是现在。人们是在一种不可消解的现成

① 参见《蒂迈欧篇》 37d5-7。——原注

事物的境域中看见时间的持续性的。人们在存在论上依照一种持驻的现成事物制定方向，或由此寻索时间的连续性问题，或由此就抛下这进退两难之境不管。这样一来，世界时间所特有的结构必然始终被遮蔽着，因为世界时间同有其绽出根基的可能性一道是伸张分段的。在烦忙于时间之际公共化了的时间性的绽出统一在境域上有所延展，但时间的伸张分段却不是从这种境域的延展得到领会的。无论每个现在如何转瞬即逝，在其中总已经是现在；这件事必须从更"早先"的东西来理解——每一个现在都生自这更早先的东西；也就是说，这件事必须从一种时间性的绽出延展来理解——这种时间性异乎现成事物的一切连续性，而它本身却又表现为之所以可能通达现成持续之事的条件。 424

"时间是无终的"这一流俗时间解释的主论题最入里地公开出这样一种解释敉平着遮蔽着世界时间，并从而也敉平着遮蔽着一般时间性。时间首先被表现为不间断的相续的现在。每一个现在也已经是刚刚与立刻。如果对时间的描述首先而唯一地持泥于这种序列，那么在这种描述中本来从原则上就不可能找到始与终。每一个最后的现在其为现在就总已经是一种立刻不再，所以也就是在不再现在亦即过去这一意义上的时间。每一个刚到的现在向来是刚刚还不，所以也就是在还不现在，即"将来"这一意义上的时间。从而时间"向两个方向"去都是无终端的。这一时间命题之所以可能，其根据就在于依循某种现成的现在之流的飘浮无据的自在制定方向；在这里，整体的现在现象就其可定期性、世界性、伸张分段以及此在式的公共性来说全被遮蔽着，并降沉为一种不可识知的残片。即使"人们"在现成存在与非现成存在的眼界里把现在序列"想到头〔终端〕来"，却仍然决不会找到一个终端。象这样去想时间的终端，就必然还可以想到〔在终点之外〕总还有时间；由此人们推论出：时间是无终的。

但如此敉平世界时间、如此遮蔽时间性的根子在哪里呢？在于我们曾在准备工作中解释为烦的此在的存在本身①。此在被抛沉沦着首先与通常迷失于所烦忙之事。在这种迷失境况中却昭示出此在在其本真生存——我们曾把它标识为先行的决心——面前有所遮蔽地逃遁这一情况。在所烦忙的逃遁中有着在死面前的逃遁，亦即掉头不看在世的终结。② 这种“掉头不看”其本身就是绽出将来的向终结存在的一种样式。沉沦着的日常此在的非本真的时间性这样对有终性掉头不看，于是就必须错识本真的将来状态，从而也错识一般时间性。“表象”出来的是公共时间的“无终性”。唯若流俗的此在领悟是由常人领导的，这种遗忘自身的“表象”才始得巩固下来。常人从不死；因为，只要死向来是我的而本真地只有借先行的决心才能从生存状态上得到领会，常人就不可能死。常人从不死并误会着向终结的存在；然而它为在死面前逃遁提供出一种富有特征的解释。到头之前“总还有时间”。这里昭示出的“有时间”的意义是能迷失：“现在先来这样，然后马上那样，然后接下去……。”这里不是时间的有终性得到领会，而是反过来，在这里，烦忙活动意在从还在到来、“继续行进”的时间那里尽可能多地攫取。时间公共地是每个人为自己获取和能为自己获取的东西。现在序列来源于各别此在的时间性，而在日常的杂然共在中，被敉平的现在序列的这一来源始终完全不为识知。即使一个“在时间中”现成的人不再生存，这于“时间”的进程又何损分毫呢？时间继续行进，一如当时有人“出生”之际，时间也就已经曾经“存在”那样。人们只识公共时间；这种时间既已经敉平，便属于人人，亦即不属于任何人。

425

只不过，即使在闪避死之际，死也总跟着逃遁者，逃遁者在避

① 参见本书第四十一节第 191 页以下。——原注

② 参见本书第五十一节第 252 页以下。——原注

弃之际也恰恰不得不看到死，而正与此相同，即使那仅只行进的、无关痛痒的、无终的现在序列也还是在一团触目的谜氛中"凌"驾此在。我们为什么说时间逝去而不同样强调时间生出？从纯粹的现在序列着眼原可以有同样的道理道说二者。在时间逝去这话里，此在对时间的领会归根到底多于它所愿承认的；亦即：世界时间在其中到时的时间性尽管受到很多遮蔽却仍不是完全封闭着的。时间逝去这活表达出了这样一种"经验"：无持守的时间。而这种"经验"则又唯根据于愿意持守时间才是可能的。在这里就有一种对"诸眼下"的非本真的期备，这种期备连"诸眼下"正在滑开也已经遗忘了。非本真生存的这种有所当前化有所遗忘的期备是人们所以可能以流俗方式经验到时间逝去的条件。因为此在在先行之际是将来的，所以它必定有所期备地把现在序列领会为滑开着逝去的现在序列。此在从对其死的"逃遁的"知的方面而识认逃遁的时间。强调时间逝去这话，也就是以公共方式反映出此在时间性的有终的将来状态。因为甚至在时间逝去这活里死仍可能被遮蔽着，所以时间作为一种"自在"的逝去显现出来。

但即使在这种自在逝去着的纯粹现在序列中，源始时间仍然穿透一切敉平与遮蔽公开出来。流俗解释把时间流规定为一种不可逆转的前后相续。时间为什么不可逆转？恰恰是在这种只盯着现在之流的眼界里本来就看不出一一相续的现在为什么不也会得在逆转的方向上表现出来。逆转之所以不可能的根据在于公共时间出自时间性，在于时间性的到时首要地是将来的，是以绽出方式向其终结"行进"的，也就是说，时间性的到时已经"是"向着终结的"存在"。 426

把时间当作一种无终的、逝去着的、不可逆转的现在序列，这种流俗的时间描述源自沉沦着的此在的时间性。流俗的时间表象有其自然权利。它属于此在的日常存在方式，属于首先占据统治

地位的存在领悟。从而，历史也首先与通常被公共地领会为时间内的历事。只有当这种时间解释声称它所传达的是“真正的”时间概念，声称它能够为阐释时间草描出唯一可能的境域，这种时间解释才失去它唯一的与优先的权利。已表明的结果倒是：只有从此在的时间性及其到时才能够理解世界时间为什么以及如何属于时间性。世界时间的全体结构都是从时间性汲取出来的；只有对这种来自时间性的全体结构的阐释才能提供出一条线索，借以“看到”流俗的时间概念所包含的一般遮蔽情况，借以估价时间性绽出境域的机制被敉平的情况。而依据此在的时间性制订方向同时又使我们能够展示这类敉平活动的遮蔽的来源与实际必然性并考验关于时间的诸种流俗论题是否有道理有根据。

相反，在流俗时间领悟的境域中，时间性则倒转过来成为不可通达的。而因为现在式时间不仅就可能解释的秩序来说必须首要地依时间性制定方向，而且它本身也只有在此在的非本真的时间性之中才到时，所以，若着眼于现在式时间来自时间性，把时间性说作源始时间也就是理所当然的。

绽出境域的时间性首要地从将来到时。而流俗时间领悟则在现在中看到基本的时间现象，而这个现在是从其全体结构切开的纯现在，人们称之为“当前”。由这里可以得知，要从这种现在来澄清甚至于来导出属于时间性的、绽出境域的眼下现象在原则上必然不会有前途。与这相应，从绽出方而领会的将来、含有意蕴的“而后”以及流俗的“将来”概念（其意义是还未来临的和正恰来临的纯粹现在）是不相涵盖的。同样，绽出的曾在状态，可定期、有意蕴的“当时”与已然过去的纯粹现在这一意义上的过去概念也非一事。现在不是由还不现在孕育的；而是当前在时间性到时的源始绽出统一中源自将来。①

虽然流俗的时间经验首先与通常只识得“世界时间”，这种时

间经验却也总同时使世界时间突出地与“灵魂”和“精神”相关联。即使有时还远不是明确地首要地依循哲学上的“主体”问题制定方向，情况仍是这样。为此提出两个富有特征的证据大概就够了：亚里斯多德说：“*εὲδὲμηδὲνἄλλο πεφνκεν ἀριθμεῖν ἢψνχη καὶ ψνχῆs νοῦs, ἀδύνατον εἶναι χρὸνον ψνχῆs μὴοὔσηs*……”②

〔但如果说除了灵魂与灵魂之意念外就没有任何东西自然地有计数禀赋，那么，如果没有灵魂，时间就是不可能的。〕又有奥古斯丁写道：“inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi”③所以，在我看来，时间无非是一种广延；但我不知它是何种事物的广延。而它若不是灵魂自身的广延，那倒令人惊异了。〕所以，就连把此在当作时间性的阐释原则上也并不外在于流俗的时间概念的境域之外。黑格尔就明确地尝试把流俗领会的时间同精神的联系提出来；另一方面，在康德那里，时间虽是“主观的”却独立无羁地与“我思”并列。④黑格尔对时间与精神之间的联系的明确论证颇适合于用来间接地把前面对此在之为时间性的阐释以及对世界时间出自时间性的展示弄清楚。 428

---

① 传统的永恒性概念的含义是“永久的现在”(nunc stans)。这一概念是从流俗的时间领悟中汲取而来并依据“持驻着的”现成性的观念为方向得以界定的，对此我们不需要详尽地讨论。唯有上帝的永恒性在哲学上“组构”起来了，这种永恒性才可领会为源始的、“无终的”时间性。是否能够“Via negations et eminentiae”〔藉否定与超凡的方式〕提供出一条可能的途径，始终尚付阙如。——原注

② 《物理学》第四卷第十四章，$223^{a}25$；参见同卷第十一章，218^{b31}—219^{a1}，219^{a4-6}。——原注

③ 《忏悔录》第十一卷，第二十六章。——原注

④ 至于在康德那里对时间的领悟究竟比在黑格尔那里彻底到何种程度，我将在本书第二部第一篇中表明。——原注

第八十二节　针对黑格尔对时间与精神的关系的看法崭露出时间性、此在与世界时间之间的生存论暨存在论联系

历史本质上是精神的历史；这一历史在“时间中”演进。所以“历史的发展落入时间”①。然而，黑格尔并不满足于把精神的时间内性质当作实际情形断定下来，他试图领会精神落入时间的*可能性*；这里，时间是“完全抽象的东西，〔又是〕感性的东西。”② 就仿佛时间必须能够收容精神。而精神则必须与时间及其本质有亲缘关系。从而就有两层东西须得讨论：1.黑格尔如何界说时间的本质？2.精神的本质中包含着什么东西使精神可能“落入时间”？我们对这两个问题的回答只在于崭露与*弄清*前面把此在当作时间性的阐释。恰恰就黑格尔来说，有些问题原本是免不了要连带提出的，但我们对上两个问题的回答对此甚至不声称进行仅只相对充分的处理；因为“批评”黑格尔对回答那两个问题无所裨益。我们之所以要针对黑格尔的时间概念崭露出我们所阐释的时间性观念，首要地是因为黑格尔的时间概念表现为流俗时间领悟的最激进的而又最少受到注意的概念形态。

A.　黑格尔的时间概念

哲学上的时间解释“在体系中的地位”可以被看成是借以衡量在这一体系中对时间的主要的和基本的看法的标准。最初流传下来的、对流俗时间领悟的详尽的专题解释是在亚里士多德的《物理

---

① 黑格尔：《历史中的理性——历史哲学导论》拉松版，一九一七年第133页。——原注

② 参见同上。——原注

学》一书中，也就是说，它是与某种关于自然的存在论联系在一起的。“时间”与“地点”和“运动”相提并论。黑格尔的时间分析忠实于传统，这一分析位于《哲学全书》的第二部分，其标题是：自然哲学。第一部分讨论机械性。它的第一篇用于“空间与时间”的讨论。空间与时间是“抽象的相互外在”。①

429

虽然黑格尔把空间与时间相提并论，但这并非仅仅凭借外在并列的方式：空间“并且还有时间”。“哲学与这个‘并’作斗争”。空间向时间的过渡并不意味着讨论这二者的段落并列相接，而是“空间本身发生过渡”。空间即“是”时间，亦即，时间是空间的“真理”。②当空间在它的所是中辩证地被思的时候，按照黑格尔，空间的这一存在就绽露自身为时间。那么空间必得如何被思呢？

空间是自然外于自身存在的无中介的漠然无别状态。③这要说的是：空间是它自身中可区别诸点的抽象的多。空间并不由于这些可区别的点而中断，但空间也不是由这些点产生的，空间根本不是借某种集合的方式产生的。这些点本身即是空间，空间虽由于这些可区别的点而有所区别，空间就其本身来说却仍是无别的。诸区别本身具有它们加以区别的东西的性质。可是，就点在空间中区别着某种东西而言，点是空间的否定，然而，点作为这种否定（点确是空间），其本身却依然在空间之中。点并不作为某种异于空间的东西而从空间跳出。空间是点之复合的无区别的相互外在。但空间并不是点，而是像黑格尔所说的那样是“点之可能成为点”。④这里奠定了一个命题，黑格尔就是借这个命题来思考空间的真理

① 参见黑格尔《哲学全书》。格·波朗得〔GBolland〕编，一九〇六年莱登（Leiden）版，第二五四节以下。这一版还附有黑格尔讲课稿的《附释》。——原注

② 参见同上书第二五七节附释。——原注

③ 参见同上书第二五四节。——原注

④ 参见同上书第二五四节附释。——原注

的，亦即把空间作为时间来加以思考："这种作为点使自身与空间[430]相关联，并且作为线和面在空间中发展出其种种规定的否定性，也同样在出离自己的存在的范围中是自为的；而且，它的在空间中建立起来的种种规定，却也同时在出离自己的存在的范围中得到建立，因而它就针对寂然不动、彼此并列的情况表现为漠不相干的。否定性这样被自为的建立起来，就是时间。"①

如果空间得到表象，亦即就它对其区别漠不相干的现存情况得到直接的直观，那么，诸否定仿佛就是直截了当给定了的。但这种表象却还没有就其存在来把握空间。那是只有在思中才可能的——这里的思是经由正题和反题并扬弃二者的合题。只有当诸否定不单单在其漠不相干状态中保持其现存，而是得到扬弃，亦即其本身又被否定，这时空间才始能被思，从而也就其存在得到把握。在否定之否定中（亦即在"点之可能成为点"之中），点自为地建立自己并从而脱离现存的漠不关心状态。作为自为建立起来的点，点便区别于这一点与那一点，它就不再是这一点并还不是那一点。随着这种自为的自身建立，它建立起它本身处于其中的那种前后相续，这也就是出离自己的那种存在的范围，而这一范围现在是被否定的那种否定的范围了。"点之可能成为点"这种漠不相干状态的扬弃意味着不再处于空间的"麻木的静止"之中。点相对于其它一切点而"伸张自身"。依照黑格尔，否定之否定作为点之所以成为点即是时间。这段讨论苟若具有某种可以展示的意义，它所能意指的无非就是：一切点的自为建立自身即是现在这里、现在这里，等等。每一个点都"是"作为现在点自为建立起来的。"所以点在时间中具有了现实性"。点能够作为这样一个点借以自为建立自己的东西向来就是现在。点之所以可能自为建立自己的条件是

① 参见黑格尔《哲学全书》一九四九年霍夫麦斯特(Hoffmeister)版第二五七节。——原注

现在。这种可能条件构成了点的存在。而存在同时即是所思。依此，点之所以为点的纯思，亦即空间的纯思所“思”的向来是现在与现在的出离自己的存在；因此，空间就“是”时间。怎样规定时间本身呢？“时间，作为出离自己存在的否定性的统一，同样也是一种纯粹的抽象、纯粹的观念。时间是存在，这存在藉其存在而不存在，藉其不存在而存在，亦即被直观着的变易，这就是说，那些纯然瞬间的，直接的自我抛弃着的类别被规定为外在的，然却是对其自身外在的差别。”① 时间对这一解释绽露自身为“被直观着的变易”。依照黑格尔，变易意味着从存在到无与从无到存在的过渡。② 431 变易即是生又是灭。存在“过渡”，或不存在“过渡”。③ 对时间来说，这说的是什么？时间的存在是现在；但每一个现在“现在”就已经不再存在或现在向来先就还不存在，就此而论，现在也就可以把捉为不存在。时间是“被直观的”的变易，亦即是虽不被思却直接表现在现在序列中的过渡。如果时间的本质被规定为“被直观的变易”，这也就公开出：时间首要地从现在得到领会；也就是说：就像它可以由纯直观碰上的那样得到领会。

无须做周详的讨论就能弄清楚：黑格尔的时间解释完全沿着流俗时间领悟的方向进行。黑格尔从现在出发来标画时间，而这一标画设为前提的是：现在的总体结构一直被遮蔽着、敉平着，以便能够把现在作为现成事物加以直观，尽管这里现在只是“观念上的”现成事物。

黑格尔是首要地依循被敉平的现在对时间进行阐释的，这一点有下列命题为证：“现在具有一种非常的权利，唯独作为单个的

① 参见同上书第二五八节。——原注

② 参见黑格尔《逻辑学》一九二三年拉松版第一部，第一篇，第一章第63页以下。

③ 或可译作“存在与不存在相互过渡”。——中译注

现在'存在'。但这种伸展着的独一无二的东西，一旦我去说出它时，就消解、融化和粉碎了"。[1]"此外，在自然中，时间是现在。而现在同那些维度(过去和将来)之间却没有什么固定的区别。"[2]"因此，人们可以从时间的肯定意义上说，只有现在存在，这之前和这之后都不存在；但是，具体的现在是过去的结果，并且孕育着将来。所以，真正的现在是永恒性。"[3]

如果黑格尔把时间称为"被直观的变易"，那么生与灭在时间中就都不具优先地位。然而他有时又把时间描述为"消蚀活动的抽象"，从而为流俗时间经验与解释提供出最激进的公式。[4]另一方面，在真正定义时间之际，黑格尔又相当一贯地不承认消蚀与逝去具有优先地位；不象日常的时间经验反倒正确地确认这一点。这是因为黑格尔几乎没有能力辩证地论证这种优先地位，而只好引入一种不言自明的"境况"："现在"恰好就在点的自为建立自己之际浮现出来。于是，即使在把时间描述为变易之际，变易仍然是在一种"抽象的"意义上得到领会的，这种意义仍然超出于时间"流"的表象。从而，要表达黑格尔对时间的看法，最恰当的无过于是在时间之为否定之否定亦即点之为点这一规定中。这里，现在序列在最极端的意义上得以形式化并且以无以复加的方式被敉平了。[5]

432

---

① 参见黑格尔《哲学全书》，同上，第二五八节附释。——原注

② 参见同上书第二五九节。——原注

③ 参见同上书第二五九节附释。——原注

④ 参见同上书第二五八节附释。——原注

⑤ 从被敉平了的现在的优先地位出发，我们就十分清楚，黑格尔式的对时间的概念规定遵循的也是一条流俗的时间领悟的途径，亦即，同样沿袭了传统的时间概念。这就表明，黑格尔的时间概念几乎直接从亚里士多德的《物理学》而来。《耶拿时期的逻辑学》(参见拉松版，一九二三年)系黑格尔担任大学讲师时所作。在这本书中，《全书》中关于时间分析的所有根本性的观点都已形成了。只要粗略地考察一下，就可看出，关于时间的章节(第 202 页以下)就是对亚里斯多德关于时间的论述的释义。在《耶拿时期的逻辑学》中，黑格尔就已经以展开的方式说明了他后来在自然哲学中关于时间的观点(第 186 页)。《耶拿时期的逻辑学》第一部分的标题就是"太阳系"(第 195 页)。在

黑格尔只是从这种形式辩证的时间概念出发才能提出时间与精神的联系。

B. 黑格尔对时间与精神的关联的阐释

433

要能够说精神随着它的实现落入被规定为否定之否定的时间

讨论了以太和运动的概念规定之后，黑格尔讨论了时间的概念。对空间的分析这里仍还列在后面。辩证法这时虽然已经有了，但还不具有后来僵涸的、程式化的形式，这样，它就使我们可能轻松的理解这一现象。从康德到黑格尔，在这一体系的形成过程中，又一次发生了亚里士多德存在论和逻辑学的决定性的突入。虽然事实上，这早已众所周知了，但这一影响的途径、方式和界限却都还至今晦而不明。对黑格尔的《耶拿时期的逻辑学》与亚里士多德的《物理学》和《形而上学》之间的某种具体的比较哲学方面的阐释将会给我们带来新的光明。对于上述考察我们可能需要某些粗略的指引。

亚里士多德将时间的本质视作"νῦν"，而黑格尔视为"现在"；亚里士多德将"νῦν"把捉为"ὅρος"，而黑格尔将"现在"视为"界限"；亚里士多德将"νῦν"领会为"στιγμή"，而黑格尔将"现在"解释为点，亚里士多德将"νῦν"标明为"τόδε τι"，而黑格尔将"现在"称为"绝对的这"；亚里士多德依据流传下来的说法将χρόνος〔时间〕和σφαῖρα〔环圈〕联系起来，而黑格尔则强调时间的"循环过程"。不过，黑格尔却错失了亚里士多德时间分析的中心倾向，即在"νῦν，ὅρος，στιγμή，τόδε τι"之中揭露出某种基础性的联系(ἀκολουθία)。黑格尔的命题为：空间"是"时间。柏格森关于时间的看法虽然在所给出的理由上各各不同，但就其结论而言，两者完全一致。只不过柏格森倒过来说而已：时间(瞬间)是空间。显而易见，柏格森的时间观点也是从对亚里士多德的时间论述的阐释发展而来的。柏格森在《论意识的直接预料》。中曾剖析了时间与绵延的问题，而他的以"亚里士多德关于方位的思考"为题的论文是和上书同时出版的，这一联系决不仅仅是某种外在的、词语上的联系。柏格森在进行时间分析之前就已将时间说明为数的时间，这可回溯到亚里士多德将时间规定为ἀριθμὸς κινήσεως(数的片刻)。作为空间的时间(参见Essai第69页)是量的积累，而绵延仍就是依循着这种作为量的积聚的时间概念来描写的，只不过是换了相反的方向而已。这里，我们不想就柏格森的时间概念和当今其它诸时间观念进行批判性的辨析。至于今天的时间分析究竟在多大的程度上超出了亚里士多德和康德而获得了某种本质性的东西，这更多地和对时间的把捉和"时间意识"有关。指出黑格尔的时间概念同亚里士多德的时间分析之间的直接关联，并非想当面数落黑格尔的某种"依赖性"，而是要引起人们去注意这一〔时间〕构想对黑格尔逻辑学的根本性的和存在论上的影响。

关于"亚里士多德和黑格尔"，请参见尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann)在德国唯心主义哲学讲演集中关于这一题目所写的文章。(一九二三年版，第三卷第1—36页)。——原注

是适合于精神的，那精神本身是怎样被领会的呢？精神的本质是概念。黑格尔不是把概念领会为类的被直观的共相这样一种所思的形式，而是思维着自己的思本身的形式；对自己——作为对非我的把握——的概念理解。就对非我的把握表现为一种区别而言，纯概念之为对这种区别的把握就含有对区别的一种区别。从而黑格尔就能够把精神的本质从形式上、语法上规定为否定之否定。笛卡尔在coqito me coqitare rem〔对物有所思〕之中见出 conscientia〔良心〕的本质；而黑格尔的这种"绝对否定性"则为这一cogito me coqifare rem提供出从逻辑上加以形式化的解释。

据此，概念就是自身以理解自己的方式得到概念理解的情况。自身作为这种得到概念理解的状态本真地是如它所能是的那样存在，亦即，自由存在。"我是纯粹概念自身，这概念作为来到了此在的概念而存在。"①②"但我就是这种源初的、纯粹的、自己与自己相关的统一，而且这个我并不是直接性的；只有在它抽去了一切的规定性和内容时，在它转回到无限制地与自己本身等同的自由中时，才是直接性的。"③ 从而我就是"普遍性"，但同样也直接是"个别性"。

434

这种对否定的否定同时是精神的"绝对不安"和属于精神的本质的自身公开。在历史中发展自己的精神的"进步"具备"排它的原则"。④ 然而这种排它并不是说〔精神〕摆脱被排除的东西，而是

---

① 参见黑格尔《逻辑学》一九二三年拉松版，第二卷，第二部分，第220页。——原注

② "Dasein"在黑格尔、康德的引文中仍译为"此在"。但这与本书中作为专有概念的"此在"在意义上有所不同。参见本书第7页内译注。——中译注

③ 参见黑格尔《逻辑学》一九二三年拉松版，第二卷，第二部分，第220页。——原注

④ 参见黑格尔《历史中的理性——历史哲学导言》拉松版一九一七年第130页。——原注

克服之。有所克服而同时又有所容受地使自己得到自由，这描述着精神的自由。因而，"进步"从不仅意味着量上的增益；它本质上就是质的，而且是精神的质。"进步"是自觉的进步和自知其标的进步。精神在其"进步"的每一步上都得"克服它自身，克服作为其目的的真正敌对障碍的自身。"① 精神发展的标的是"达到它本己的概念。"②发展本身是"针对自己本身的艰巨而无止境的斗争。"③

把自己带向其概念的精神的发展是不安的，这种不安即是否定之否定；所以，落入"时间"这一直接的否定之否定适合于自我实现着的精神。因为"时间是在此存在的并作为空洞的直观而表现在意识面前的概念自身；所以精神必然地现像在时间中，而且只要它没有把握到它的纯粹概念，这就是说，没有把时间消灭，它就会一直现像在时间中。时间是外在的、被直观的、没有被自我所把握的纯粹的自我，是仅仅被直观的概念"。④ 于是，精神按其本质就必然在时间中现像。"正如理念作为自然在空间中解释自己一样，世界史一般地也就是精神在时间中的解释。"⑤ 属于发展运动的"排它"包含有一种与非存在的关系。这就是时间，从自我伸张着的现在方面得以领会的时间。

时间是"抽象的"否定性。作为"被直观的变易"，时间是可以直接摆在面前的、业经区别的自身区别，是"在此的"、亦即现成的概念。作为现成的东西并从而作为外在于精神的东西，时间没有凌于概念的权能；相反，概念"倒是时间的权能〔所在〕。"⑥ 435

精神与时间都具有否定之否定的形式结构；黑格尔借回溯到

---

① 同上书第132页。 ——原注

② 同上。 ——原注

③ 同上。 ——原注

④ 参见《精神现象学》WW第II节，第604页。 ——原注

⑤ 参见《历史中的理性。——历史哲学导言》第134页。 ——原注

⑥ 参见《哲学全书》第二五八节。 ——原注

这种形式结构的自一性来显示精神"在时间中"的历史实现的可能性。精神与时间被委弃于形式存在论的和形式确证的最空洞的抽象；是这样一种抽象使他能够提出精神与时间的某种亲缘关系。但因为时间同时是在全然敉平了的世界时间的意义上得到理解的，并且这样一来它的来源就始终被完全遮蔽着，结果时间作为一种现成的东西就干脆与精神相对立。由于这一点，精神才不得不首先落入"时间"。这个"落入"，以及那权棱时间而本真地又外于时间"存在着的"精神的"实现"在存在论上意味着什么，这一点仍晦暗未彰。正如黑格尔几乎没有照明被敉平的时间的源头那样，他对下面这个问题也根本未加考察——如果不根据源始的时间性，精神的本质机制究竟还有什么可能作为否定的否定。

现在还不能来讨论黑格尔对时间与精神及二者联系的阐释是否有理，以及一般地是否依栖于存在论上的源始基础。然而，竟然可以一试从形式辩证法上"建树"精神与时间的联系，这就已经公开出了二者的一种源始亲缘关系。黑格尔力争从概念上理解精神的"具体性"，从而产生出黑格尔进行上述"建树"的动力。这一点从他《精神现象学》的最后一章中的一段话昭示出来："因此，时间是作为不是在自身中完成的精神的命运和必然性而现像出来的，而这个必然性就意味着必然使自我意识在意识里而具有的那一部分丰富起来，必然使自在存在的直接性——这是实体在意识中具有的形式——运动起来，或者反过来说：必然使被认作内在东西的自在存在，使起初是内在的那种东西实现出来和公开出来，这就是说必然促使自我意识达到它自身的确定性。"① 与之相反，前面的此在生存论分析工作则从实际被抛的生存本身的"具体性"出发，以便把时间性作为使生存成为可能的源始的东西揭示开来。"精

① 参见《精神现象学》第六〇五页。——原注

神"并非才始落入时间，而是它作为时间性的源始到时而生存。时 436
间性使世界时间到时；而在世界时间的境域中"历史"能够作为时间内的历事"现像"。"精神"不落入时间；而是：实际生存作为沉沦的生存，从源始而本真的时间性"沦落"。但这一"落"本身在时间性到时的一种样式（这种样式复又属于时间性）中有其生存论上的可能性。

第八十三节　生存论时间性上的此在分析工作与基础存在论上的一般存在意义问题

前面诸项考察的任务是：在生存论存在论上着眼于本真生存活动与非本真生存活动的可能性从这两种生存活动的根据处出发而对实际此在的源始整体加以阐释。时间性公开自己为这一根据从而为烦的存在意义。因此，在剖析时间性之前对此在进行的准备性生存论分析工作所端出来的东西现在被回收到此在的存在整体性的源始结构之中了。借助源始时间的业经分析的诸种到时可能性，早先只曾加以"展示"的结构得到了"论证"。不过此在的存在机制的提出仍只是一条道路；目标是解答一般存在问题。而对生存的专题分析工作恰又需要事先得到澄清了的一般存在观念的朗照。这样，我们更是应当把导论中道出的那个命题确定为一切哲学探索的准则了；这一命题是：哲学是普遍的现象学存在论，它是从此在的诠释学出发的，而此在的诠释学作为生存的分析工作则把一切哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出且所向之归的地方上了。① 诚然，不可把这一命题当作教条，而要当

① 参见本书第七节第38页。——原注

作那个仍然"遮蔽着的"原则问题的表述——存在论可以从存在论上加以论证吗？或，存在论为此还需要一种存在者状态上的基础吗？若是，则必须何种存在者承担这种奠基的作用？

生存着的此在的存在与非此在式的存在者的存在（例如现成性）的区别之类尽可以明晰地现像出来，但这却只是存在论问题讨论的出发点，而不是哲学可藉以安然高枕的东西。人们早知道，古代存在论用"物的概念"进行研究，而其危险在于使"意识物化"。然而物化意味着什么？它源自何处？为什么存在"首先"从现成事物倒不是从上手事物得到"理解"，上手事物不是还更近些吗？① 为什么这种物化一再取得统治？意识的存在是怎样正面构造起来的，从而物化始终对它不适合？要源始地铺开存在论问题的讨论，"意识"与"物"的"区别"究竟够不够？这些问题的答案在不在我们的道路上？如果追问一般存在意义的问题还未提出或还未澄清，那么，哪怕只尝试对这些问题做出回答是否可能呢？

研究一般存在"观念"的源头与可能性，借助形式逻辑的抽象是不行的，亦即不能没有提问与回答的牢靠的境域。须得寻找一条道路并走上这条道路去照明存在论的基础问题。这条路是不是唯一的路乃至是不是正确的路，那要待走上以后才能断定。涉及存在阐释的争论不可能得到疏解，因为它还根本没有点燃。归根到底这一争论也不会让人"横眉怒目"，倒是点燃这场争论曾需要某种装备。前面的探索就正朝向这唯一目标行进着。它行到何处了？

象"存在"这样的东西是在存在之领悟中展开的。而存在之领

① "zunächst"（首先）、"näher"（更近）源自同一词根"nah"（近）。其中，"zunächst"来自"nah"的最高级；"näher"是"nah"的比较级。作者将两者对照使用，而中译未能表达出这一字面联系。——中译注

悟作为领会属于生存着的此在。存在的先行展开——即使还不是在概念上的展开——使得此在能够作为生存在世的存在对存在者有所作为，这里既包括世内照面的存在者也包括它本身这种生存着的存在者。对存在有所开展的领会对此在来说究竟如何是可能的？回到领会着存在的此在的源始存在机制是否能为这一问题赢得答案？此在整体性的生存论存在论机制根据于时间性。因此，必定是绽出的时间性本身的一种源始到时方式使对一般存在的绽出的筹划成为可能。如何对时间性的这一到时样式加以阐释？从源始时间到存在的意义，有路可循吗？时间本身是否公开自己即为存在的境域？

附录一

关于本书一些重要译名的讨论

《存在与时间》一书以文字艰涩著称。书中术语不少为海德格尔自造；有些虽属传统的哲学概念，但却被赋予不同的含义。除此之外，概念之间盘根错节，常常由于语义上或字形上的关联被用来作文字游戏。上述种种，愈增加了翻译的困难。若译得太“硬”，因汉语中没有冠词、词尾、大小写之便，势必使文句无法读通，难以理解；若译得太“活”，即按各个术语在不同场合下的使用而以不同的词去译，固然可使译文流畅些，却又无法使读者知道这种种不同的译名原只是出于同一个德文概念，从而造成含混。反复考虑之后，我们决定对重要译名概念尽量采用一词一译的方法，宁调整句型，不调整译名，这也是和海德格尔极其重视术语概念间的关连相适配的。虽然如此，毕竟并非每一德文术语概念都能找到一个与之对等的中文词来表达，更不消说为一组具有字面联系的德文词以及为以这些字面联系为基础的文字游戏找到一组相应的中文了。因此，书中有些中文译名可能相当生涩，不过，这些术语其实就是在德文原文中往往也是极其生僻和勉强的。为了帮助读者理解，我们写了一些脚注来解释某些译名。但是，由于篇幅关系，我们不可能在脚注里讨论诸主要概念之间的关联，现将这一讨论附在书后，权充一篇译者后记。

一、关于“Sein”，“Seiende”，“Dasein”，“Existenz”等

“Sein” 是德文中的系词。作为系词，它的用法极多，在中文

里没有一个单独的词与西文的系词完全对应。例如：在“Socrates war ein Mensch”(苏格拉底是人)，“Socrates war in Athens”(苏格拉底在雅典)和“Socrates ist”(苏格拉底存在)这样三个句子中，同一个“Sein”要分别用“是”、“在”、“存在”来翻译。这里，“是”为系词，“在”或为介词，或为动词(语法学家们目前仍在为这些名目争执不休)，而“存在”是动词。另外，在哲学讨论中，“Sein”还常常被名词化，作为专门的哲学范畴“das Sein”来使用。在本书翻译中，我们一般选用“**存在**”这个双声词来译“Sein”和“das Sein”，(S1，此指德文原著页码，下同)。这一译名在义理上未见比其它译名(例如“在”、“有”、“是”)更精深，但是，考虑到国内目前通用的译法以及全篇译文的通畅，选用它似乎更妥当一些。当然，“存在”一译一般只适用于作为名词的“das Sein”和上述第三种句子的情况，当遇到第一种和第二种句子中的“sein”时，仍旧分别译为“是”(S4)与“在”(S52)。

“Sein”是《存在与时间》一书中最主要的概念之一。据统计，除去“Sein”本身而外，全书至少有一百五十种以“Sein-”开头或以“-Sein”结尾的复合词。例如“Sein können”(S144“能存在”)；“Daß-und Sosein”(S5“其存在与如是而存在”)；“In-der-Welt-sein”(S52“在世界之中的存在”)；“Zu-Ende-sein”(S234“存在到头”)。我们尽力在译名上反映出这层联系。但在许多地方，译文实在难以反映这层联系时，我们往往加注说明。

“es gibt”与“sein”的第一层意思(存在)相仿。海德格尔则特别强调其中的“gibt”暗示事物的存在是从某种渊源提供出来，呈现出来的我们把它译为“有”(S_{212})。合于一般文义却无法传达出海氏所强调的意思。

研究“Sein”的学说就是**“Ontologie”**。这个词是从“*όντσ*”(存在)和“*λόγος*”(学说)这样两个希腊词而来，原意就是“关于存

在的学说"。海德格尔自称他的《存在与时间》的全部任务就是要重新考虑关于存在的问题，追问存在的真正意义(S1)。"Ontologie"现在一般的通行译法为"本体论"，这大概是由于"存在"多被理解为与"现象"相对的"本体"；但这一理解既不是"Ontologie，这个词本身提示的，也不是海德格尔所接受的。因此，我们将"Ontologie"译为"**存在论**"(S11)，以使其义更为明瞭贴切。与此相应，形容词"ontologisch"译为"存在论上的"(S11)。

"**das Seiende**"是由"**Sein**"的现在分词形式"seiend"而来，指存在着的具体东西。与把"Sein"译为"存在"相应，我们将"das-Seiende"译为"**存在者**"(S6)；同理，与把"Ontologisch"译为"存在论上的"相应，把"ontisch"译为"存在者状态上的"(S11)，把"ontisch-ontologisch"译为"**存在者状态暨存在论上的**"(S13)。"seiend"作为形容词，有时应用于"存在"，有时应用于"存在者"，我们不加分别地译为"存在着的"(S11)。

哲学研究存在而非存在者，但存在总是存在者的存在，离开了存在者，就无从捕捉存在。要捕捉存在，关键在于找到这样一种存在者，它的本质在于"去存在"。这种存在者就是本书提出的"**Dasein**"。就字面上说，"Dasein"是由"da"和"Sein"构成的。"da"在德文中，指某个确定的地点、时间或状况。在德国古典哲学中，"Dasein"这个词主要用于指某种确定的存在物，即存在在这个或那个具体时空中的东西，曾被译为"限有"、"定在"等等。但在本书中，海德格尔强调"Dasein"的"Da"不是存在在"这儿"或"那儿"，而是"存在本身"。就是说，"Da sein"把它的"Da"带到其随处之所在，"Dasein"把所到之处皆变成"Da"。这样，"Dasein"真正的"Da"既不在"这儿"又不在"那儿"，而是使"这儿"或"那儿"成为可能的前提(S119)。和德国古典哲学家的用法不同，海德格尔认为，唯有人这种随时随刻地对自己的存在有所作为的存在者才能

称得上"Dasein"，就是说，"Dasein"指的是人，并且指的是人的存在而不是人的存在者身份。"Dasein"总是对自己有所确定，但无论"Dasein"把自己确定为什么，作为确定者的"Dasein"总是超出那被确定了的东西的，这就是所谓"existentia"(去存在、去是)对"essentia"(本质、是什么、所是)的优先地位(S43)。海德格尔借"Dasein 一词所表达的这层意思在其它语言中很难找到相应的表述。英文译者在翻译这一概念时甚至采用了音译的办法（见"Being and Time"1962、Harper & Row Publisher)。熊伟先生在六十年代初译本书部分章节时曾把这一术语译作"亲在"，（见《存在主义哲学》商务印书馆，1963年)，取"存在亲临"和"亲临存在"之意，用心甚为良苦。但"亲在"一译，在具体的翻译实践和理解过程中常有所不便。现在，我们把它改译为"此在"(SII)，取其"在此存在"和"存在在此"之意。

"Da-sein"与"Dasein"在字形上只稍有区别。它表明"Dasein"在"现身"、"领会"的情态中，即处于存在本身展露开来的状态中，由此，我们将"Da-sein"译为"在此"(S 142)。

此在之为此在，就在于它对其存在有所作为。海德格尔用"**Existenz**"这个词专指此在的存在，因为是人的存在，我们把它译为"**生存**"(S12)。虽说"Existenzialismus"在中国久已被称为"存在主义"，不过被尊为存在主义创始人的海德格尔却否认自己的哲学是存在主义，这也算是给译者一个理由，把这部学术著作的术语译法与一种流行的社会思潮的名称区别开来。与将"Existenz"译为"生存"相应，其形容词形式"existenziell"译为"生存状态上的(S12)。"Existenzial"与"Existenzialität"这两个术语分别指在存在论的层次上所把握的"生存"的根本环节及其总体性联系，因而译为"生存论环节"，(或"生存论性质")(S44)与"生存论状态"(S12)，而其形容词形式"existenzial"则译为"生存论上

的”，(S12)。

对此在的生存加以生存论上的剖析，构成了其它一切存在论分析的前提和基础。因此，这种分析又称为“**基础存在论**”(**Fundamentalontologie**)(S13)。

二、关于“Phänomen”、“Erschlossenheit”、“Verstehen”等。

存在论同时又是“现象学”(Phänomenologie)。本书中，海德格尔仔细区分了“**Phänomen**”与“**Erscheinung**”这样两个在德语中基本同义的概念。基于“Phänomen”的希腊文词根，海德格尔指出“Phänomen”的真正意思为“自身显现”(S28)，而“Erscheinung”这一后生的概念说的却是通过自身的显现呈报出某种自身不显现的他物(S30)。这就说明，“Erscheinung”在其自身中暗含着“Phänomen”作为自身存在的前提，因为只有通过这种“自身显现”，某种并不自身显现的东西才能呈报出来。我们将“Phänomen”译为“**现象**”(S28)，将“Erscheinung”译为“**现像**”(S30)，希望通过中文里“象”与“像”之间的微妙关系来表明“Phänomen”与“Erscheinung”之间细微而重要的差别以及二者极易混淆的性质。

海德格尔将“Erscheinung”称为“流俗的现象概念”(S31)，这是各门具体科学的研究对象；将作为“自身显现”的“Phänomen”称为“形式的现象概念”(S31)；而将那决定这种“显现”，并且即为这种显现本身的东西称为“现象学的现象概念”(S31)，这就是存在者的存在，是存在论哲学探究的真正目标。从“流俗的现象概念”转到“形式的现象概念”再进到“现象学的现象概念”，这是一个不断去除晦蔽，达到无前提的明证性的过程，这一过程就被称为“现象学”。在流俗的和形式的现象概念的层次上所进行的研究称为“现象的”(phänomenal)(S37)；而在现象学的现象概念的层次上

所进行的研究称为“现象学的”(phänomenologisch)。这种划分又是和存在论中划分“存在”与“存在者”相对应的。

作为一种特殊的存在者，“此在”也是一种特殊的“现象”。此在的现象学就是**“诠释学”(Hermeneutik)**(S37)。汉语中，“诠释”是一个古词，而且和“真理”直接有关，这和“Hermeneutik”在德语中的地位相当.

此在生存于其中的“日常状态”(Alltäglichkeit)(S370)实际上就是**“晦蔽状态”(Verborgenheit)**(S33)。日常状态的根本特点在于**“常人”(das Man)**(S113)统治着一切。晦蔽分为两种情况，一种是存在者状态上的晦蔽，即**“Verdecktheit”**，我们译为**“遮蔽状态”**(S222)；另一种是存在的晦蔽，即**“Verschlossenheit”**，我们译为**“封闭状态”**(S222)。此在生存论分析的任务就在于去除晦蔽，达到“真实”或“真理”(Wahrheit)(S213)。真理的领域是无遮无蔽的领域，海德格尔使用了古希腊人关于真理的术语“*ἀλήθεια*”来表达，译为**“Unverborgenheit”**(S219)，我们转译为**“无蔽”**。同晦蔽有两重含义一样，作为“无蔽”的真理也有两重含义：存在的真理与存在者的真理。前者是第一位的，用**“Erschlossenheit”**表示，我们译为**“展开状态”**或**“开展”**(S213)；后者是第二位的，用**“Entdecktheit”**表示，我们译为**“被揭示状态”**(S220)。

从晦蔽走向无蔽，又从无蔽沦入晦蔽，这个一而二，二而一的过程主要“映现在**Verstehen**”和“**Auslegung**”中。

“Verstehen”译为**“领会”**(S142)。这个译名所说的意思与一般所说的理性化的“明确理解”有别，其具体含义可见本书第三十一、三十二节所述。**“Verständnis”**与“Verstehen”基本上同义，都是“Verstehen”的名词形式，但有时两者也还显出细微的区别(参见第18节)，所以，它们被分别译为**“领悟”**与“领会”(S142)。**“Verständlichkeit”**也是在“Verstehen”和“Verständnis”

的基础上来说的，我们译为“**可理解性**”或“**可领悟状态**”等（S 161）。与“Verstehen”、“Verständlichkeit”相对的一组词是“**Verstand**”与“**Verständigkeit**”，它们指某种在相互约定的基础上产生的较为明确，同时较为固定化的理解。在海德格尔看来，这种理解是此在在世过程中走向晦蔽的渊源，在某种程度上，它们与德国古典哲学中的“Verstand”这一传统概念的含义相似。由于“Verstand”在本书中出现次数相对较少，而“Verständigkeit”较多一些，所以，我们将前者译为“**理知**”（S334），后者译为“**知性**”（S 147）。

“Auslegung”与“Interpretation”这两个术语近乎同义，所以英译本仅以词首字母大小写来区分两者。另一方面，本书中，“Interpretation”更多地是从存在本身的整体性着眼的，而“Auslegung”则强调“存在”的展现，具有较强的“解放而释放出来”的意义。所以，我们将“Interpretation”译为“**阐释**”（S232），将“Auslegung”译为“**解释**”（S148）、与此相对的概念是“**Erkennen**”，和“**erklären**”，我们译为“**认识**”（S61）和“**说明**”（S207）。

走向真理归根结底就是存在的开展（Erschlossen heit）。展开的关键是此在在世的“领会”（Verstehen），而“领会”就其根本而言是对“**死亡**”（**Tode**）的领会（S235）。对“死亡”的真正领会唤醒“**良知**”（**Gewissen**）（S270），这就是“**决心**”（**Entschlossenheit**）（S297）。

三、关于“Sorge”，“Zeitlichkeit”，“Geschichte”等。

此在生存就是“**In-der-Welt-sein**，”我们译为“在世界之中的存在”（简称“在世”）（S52）。此在在世的本质是“**Sorge**”。“Sorge”在德文中一般作“忧虑”、“担心”、“操心”解。海德格尔选用这个词，主要指人生在世过程中面对无限烦杂多样的可能性进行选择

的一种基本状态（S180）。本书中我们沿袭熊伟先生初译，仍作“**烦**”。这个词首先不应从心理学的“忧烦”的角度来理解，而应从烦杂不简的意义上来把握，就是说，先有生存论上的“烦”而后才有心理学上的“忧烦”。这样理解的“烦”才和海德格尔的“Sorge”相近。在海德格尔看来，“烦”分为两个层次。日常在世就是存在者层次上的“烦”，这也就是或者和“外物”打交道，称为“**Besorgen**”，译作“**烦忙**”（S57）；或者和“他人”打交道，称为“**Fürsorge**”，译作“**烦神**”（S121）。烦忙着与“物”打交道的方式有两种：一种是将之视为摆在自己面前的、现成的、固定的东西，即通常所说的“**物**”（**Ding**）（S67）；另一种是将之视为正在自己手头使用着，交往着的“**用具**”（**Zeug**）（S68）。前一种情况又被海德格尔称为“**Vorhandenheit**”，我们译为“**现成状态**”或“**现成在手状态**”；后一种情况被称为“**Zuhandenheit**”，相应译为“**上手状态**”或“**当下上手状态**”（S69）。与“烦忙”相应，烦神着与“他人”打交道的方式也有两种：一种是为他人设想周到，料理一切，包括代他人作出决断，称为“**einspringen**”，“einspringen”的原意为“跳入”、“跃入”，我们译为“**代庖**”（S122）；另一种则是把一切决定的权利交还给他人，促其自己决断，这称为“**Vorausspringen**”，原意为“跳出来”、“跳向前去”，我们译为“**争先**”（S122）但。是，烦忙也好，烦神也罢，都是在和“存在者”（他物、他人）打交道，归根结底都是烦本身在日常在世中的表现方式。烦本身不是指某种在存在者状态上的存在者，某种忧烦的心理事实，而是在世界之中存在本身。它不是为一个“他人”或“他物”而烦，就是说，烦本身没有“对象”，也没有什么烦的心现主体，烦首先是先于“对象”和“主体”的、此情此景下存在着的纯情绪状态，海德格尔将之称为“**Befindlichkeit**”，考虑到与德语动词“befinden”之间的关系，我们将它译为“**现身情态**”（简称“**现身**”）（S134）。“烦”既然是一种“现身情态”，它自身中就有要“现出

自身"的冲动，这种冲动就是"站起来"（Verstehen），就是"**领会**"（S142）。"领会"本身是可能性的"**筹划**"（**Entwurf**）（S145），"筹划"的基本方式是"**解释**"（**Anslegung**）（S148）；而"解释"通过"言谈"（**Rede**）（S160）来进行。"现身情态"和"领会"通过"言谈"实现出来，就走向"**沉沦**"（**Verfallen**）（S166）。于是，"烦"就具体表现在"烦忙"与"烦神"这些日常在世活动上。在海德格尔看来，"沉沦"与其说是一种道德意义上的消极现象，倒不如说归属于烦本身的根本结构的（S176）。按照海德格尔的解释，"领会"的表达式为"Sich-vorweg-sein"，译为"先行于自身的存在"（S192）；"现身情态"的表达式为"Schon-sein-in"，译为"已经在……中的存在"（S192）；而"沉沦"的表达式为"als Sein-bei……"，译为"作为寓于……的存在"（S192）。这三个生存论环节（Existenzial）统一起来，就构成了"烦"本身的整体结构："**Sich-vorweg-schon-sein-in……als Sein-bei……**"。这一串即便在德文中也是拼凑起来的，所以，我们只好按照原文秩序"硬"译为："**先行于自身的—已经在……之中的——作为寓于……的存在**"（S192），读者务必弄清这是一个德文"词"并且作为"烦"这个概念的完整定义而出现。

此在生存在世本质上是"烦"，而"烦"的结构的三个基本环节即"领会"、"现身"、"沉沦"分别都有两两对立的样态，一种称为"**eigentlich**"的样态，另一种称为"**uneigentlich**"的样态。"eigentlich"和"uneigentlich"都出于德文词"eigen"，原意为"本己的"，"固有的"，但eigentlich在日常德语中的主要含义是"真正的"，这一含义亦为海德格尔保留。因此，我们将"eigentlich"与其名词形式"**Eigentlichkeit**"分别译为"**本真的**"和"**本真状态**"（S43）；将"uneigentlich"和"**Uneigentlichkeit**"分别译为"**非本真的**"和"**非本真状态**"（S43）。

"烦"的三个基本环节以及本真、非本真样态的整体性结构是

由时间性(**Zeitlichkeit**)来照明的(S326),就是说,存在本身只有在"**时间**"(**Zeit**)中方能展现出来。正因为如此,"时间"被海德格尔称为存在本身得以展现的"**Horizont**"。"Horizont"在德文中原意为"地平线"、"视野"。熊伟先生曾选用"地平线"为译名。考虑到"地平线"在此处比较难为人解,而"视野"、"视界"又主观意味太浓,所以,我们选用"**境域**"一词来译"Horizont"(S1)。"时间性",当其在"存在得以展现的境域"这一意义上使用时,又称为"**Temporalität**"。"Temporalität"和"Zeitlichkeit"本是同义词,为了在中文中将这两个概念区别开来,我们将"Temporalität"译为"**时间状态**"(S19)。

"烦"有三个环节,作为烦的"境域"的"时间性"也有三个环节,即"曾在"(Gewesenheit);"将来"(Zukunft);"当前"(Gegenwart)(S326)。其中,"现身情态"主要对应于"曾在"(S328);"领会"主要对应于"将来"(S327);而"沉沦"主要对应于"当前"(S328)。"烦"的三环节分别有本真、非本真两种样态;"时间性"的三环节也同样如此。"将来"的本真样式为"Vorlaufen",译为"先行"(S336);非本真样式为"Gewärtigen",译为"期备"(S337)。"曾在"的本真样式为"Wiederholung",译为"重演"(S339);非本真样式为"Uergessenheit",译为"遗忘"(S339)。"当前"的本真样式为"Augenblick",译为"眼下"(S338);非本真样式为"Gegenwärtigen",译为"当前化"(S338)。

作为"本真的"时间性,时间的过去、现来,将来是三位一体,混然不可分的(S326)。在此基础上显出的"烦"的结构也是一个截然不可分的整体(S327)。按照海德格尔的说法,时间不"存在"(假如我们还只是在以往含混不清的含义上使用"存在"一词的话),"时间"只是"**zeitigen**"。"zeitigen"在德文中的意思是"某某东西生发出来,造成(的时机)""某某东西成熟(的时机)",为了表达这层含

义并且强调这个词在词根上与“Zeit”（时间）之间的关联，我们将之译为“**到其时机**”（简称“到时”），这就是说，时间不是一个现成摆在那里的、均匀流逝着的存在者，而是不断涌出，不断出现，不断“到时”(S328)。海德格尔把时间的这种不断“到时”的性质又称为“**das Außer-sich**”，我们译为“**出离自己**”(S329)；更称为“**Ekstasen**”，我们译为“**绽出**”(S329)。时间的这种性质就决定了此在的在世生存过程(Existenz)是一永不停息的、不断“出离自己”，不断“绽出”的创造性过程。

既然时间性是此在在世生存得以展现的“境域”，时间的这一不断“出离自己的“到时”性质就决定了此在在世生存能够成为“历史”(Geschichte)(S375)。“**Geschichte**”与“**Historie**”不同，“Geschichte”指实际发生着的“历史”，是由时间的“到时”性质所决定的；而“Historie”则被用来指按照某种观点对“历史本身”的记载、反省和研究，从而把“历史”最终视为一存在者，视为认识的“对象”。这样，“Historie”就成了由时间的非本真性所导出的，建立在“Geschichte”基础之上的具体科学。因此，我们将之译为“**历史学**”(S20)。与本真的时间性的根本特征“到时”相应，本真的历史性(Geschichtlichkeit)(S372)的根本特征被规定为“geschehen”。从德文词形上看，“Geschichte”是由“geschehen”衍生而来的，“geschehen”在德文中一般指某一事件的“发生”。考虑到海德格尔对“Geschichte”一词的理解和两个词之间的渊源关系，我们将“geschehen”译为“演历”(S20)，而将其名词形式“Geschehen”译为“历事”(S375)。

以上，我们分别从存在论，现象学（真理论）、时间论三个方面将海德格尔《存在与时间》一书中的基本概念串通了一下，简略地说明了它们各自在全书中的地位、相互之间的关联以及译者所选

中文译名的理由。我们知道，在作这些说明之际，已不可避免地掺杂了我们自己对全书内容的理解。将关于主要译名的种种考虑介绍给读者，固然是希望有助于广大读者把握和理解海德格尔哲学的怪诞思路和奇诡概念，同时亦是希望读者可就我们对这些基本概念的理解提出批评讨论。

译　者

一九八六年六月于

北京大学外国哲学研究所

附录二

马丁·海德格尔生平和著作年表

1889年9月26日	生于德国巴登邦梅斯基尔希。
1903年—1906年	孔斯当茨文科中学读书。
1906年—1909年	弗莱堡文科中学读书。
	读到奥地利哲学家布伦塔诺的博士论文《论亚里士多德哲学中的"存在"的多种含义》。生发对存在问题的兴趣。
1909年—1911年	在弗莱堡大学学习神学。
1911年—1913年	在弗莱堡大学学习哲学、人文科学和自然科学。
1913年	在施莱德、李凯尔特指导下获哲学博士学位。博士论文题目"心理主义的判断学说"。
1916年	获弗莱堡大学讲师资格。讲师资格论文题目"邓·司各脱的范畴与意义学说"。
	胡塞尔任弗莱堡大学哲学教授。海德格尔和胡塞尔首次见面。
1917年	和艾弗里德·佩特蒂结婚。
1919年	长子迪克出世。
	结识雅斯贝尔斯。
	担任胡塞尔讨论班助教。
1920年	次子赫曼出世。
1922年	担任马堡大学哲学系副教授。
	建成托特瑙堡小屋。
1927年	《存在与时间》在胡塞尔主编的《哲学与现象学研究年鉴》第八期上首次发表。
1928年	胡塞尔退休。海德格尔接任弗莱堡大学哲学讲座教授。
1929年	《形而上学是什么?》出版。
	《康德和形而上学问题》出版。

	《根据的本质》出版。
1930年	多次以“真理的本质”为题作演讲。
1933年	当选为弗莱堡大学校长，在校长就职典礼上发表题为“德国大学的自我宣言”的演讲。
1934年	辞去弗莱堡大学校长职务。
1936年	“荷尔德林和诗的本质”发表。
1941年	“荷尔德林的赞美诗：当节日的时候……”发表。
1942年	“柏拉图的真理学说”发表。
1943年	《真理的本质》出版。
1944年	论文集《荷尔德林诗的解释》出版。 包括：“归乡——致亲人” “荷尔德林和诗的本质”。
1944年秋	征召入民团。
1945年	被占领军当局禁止授课。
1946年	与中国学者萧师毅共同译读《道德经》。
1947年	《柏拉图的真理学说。附关于人道主义的信》出版。
1950年	论文集《林中路》出版。 包括：“艺术作品的本源” “世界图象的时代” “黑格尔的经验概念” “尼采的话‘上帝死了’” “诗人何为” “阿那克西曼德之说”。
1951年	“逻各斯”发表。 “物”发表。
1952年	“筑、居、思”发表。 “何谓思”发表。
1953年	《形而上学导论》出版。
1954年	“人诗意地栖居……”发表。 “赫拉克利特”发表。 “追问技术”发表。 “科学与思考”发表。

论文集《演讲与论文集》出版。

包括：I."追问技术"

"科学与思考"

"克服形而上学"

"谁是尼采的查拉图士特拉"

II."何谓思"

"筑、居、思"

"物"

"给一位年轻学生的信"

"人诗意地栖居……"

III."Logos[逻各斯](赫拉克利特,残篇50)"

"Moira[云纹]"(巴门尼德残篇，8)"

"Aletheia[无蔽](赫拉克利特,残篇16)"

《何谓思》出版。

1956年　《哲学——这是什么?》出版。

《走向存在问题》出版。

1957年　《充足理由律》出版。

"同一律"发表。

论文集《同一与差异》出版。

包括："同一律"

"形而上的、存在的、神的、逻辑的机制。"

1958年　"思想的规律"发表。

"PHYSIS的本质和概念——谈亚里士多德物理学第一卷"发表。

1959年　论文集《泰然任之》出版。

包括："泰然任之"

"对泰然任之的讨论，由诗的田间小径谈起"。

论文集《走向语言之途》出版。

包括："语言"

"诗歌中的语言——对乔治·特拉克诗的探讨"

"从对语言的一次谈论而来，一个日本人和一

个询问者”
“语言的本质”
“语词”
“通往语言之路”

1960年 “荷尔德林的大地和天空”发表。
“语言和家乡”发表。

1961年 《尼采》两卷本出版。
第一卷包括：
“作为艺术的权力意志”
“相同者的永恒回转”
“作为认识的权力意志”
第二卷包括：
“相同者的永恒回转和权力意志”
“欧洲虚无主义”
“尼采的形而上学”
“形而上学作为存在的历史”
“形而上的向着存在的历史的诸种筹划”
“回忆形而上学”

1962年 《追问物、康德先验规律的学说》出版。
“康德关于存在的命题”发表。
《技术和转向》出版。
包括：“追问技术”
“转向”。

1962年4月 首次去希腊旅行

1967年 《路标》出版。

1970年 《赫拉克利特。1966—1967年冬季学期讨论班》出版。
《现象学和神学》出版。

1971年 《谢林论人的自由的本质(1809年)》出版

1972年 《早期作品集》出版
包括：“心理主义的判断学说”
“邓·司各脱的范畴和意义学说”
“历史科学中的时间概念”

1975年	《现象学的基本问题，1927年夏季学期讲稿》出版。
1976年	《逻辑学，追问真理。1925/1926年冬季学期讲稿》出版。
1976年5月26日	逝世于梅斯基尔希。终年87岁。

附录三

德—汉名词、概念对照表

（本表所标页码均为德文版页码，请查检中译本每页页边的号码）

附录四

汉—德名词、概念对照表

A

安定　beruhigen

B

把握　fassen
把捉、掌握　erfassen
包藏有、隐含　bergen
被揭示状态　Entdecktheit
被抛状态　Geworfenheit
本己的　eigen
本真的、本来的、真正的
　eigentlich
本质　Eessenz
本质上的　essentiell
标画(其特征的)工作
　Charakterisieren
标识　bezeichnen
标志　Zeichen
表达　ausdrücken
表现、表述、提出　darstellen
表象、观念　vorstellen
别具一格、与众不同的
　ausgezeichnet
不　Nicht
不性　Nichtheit
不言自明的　selbstverständlich
不在场　Abwesenheit
不之状态　Nichtigheit

C

操作　hantieren
草描　vorzeichnen
曾存在　gewesen sein,
　dagewesen
曾在　das Gewesen
曾在、曾在状态　Gewesenheit
阐发　aufklären
阐明　exponieren
阐释　interpretieren
常人　das Man
常人自身　das Man-selbst
场所　Gegend
超越的　transzendent、
　transzendental
沉沦　fallen、verfallen
沉迷　benommen
陈述　aussagen、Aussage
呈报、呈露　melden
澄明　Lichtung
澄明的境界　Gelichtetheit
澄清　Klären

澄照　lichten
持留　aufhalten
持守　halten
持续　währen
持续性　Stetigkeit
持以为真　Für-wahr-halten
持驻　standig
褫夺性的　privativ
充耳不闻　überhören
重演、重提、重复　wiederholen
筹划　entwerfen、Entwurf
出离自己　das Ausser-sich
出离自己的存在
Aussersichsein
出现、摆在那里　vorkommen
处境　Situation
处所、位置　Platz
触目　auffällig
传达、分享　mitteilen
词、术语、表达式　Ausdruck
此　da
此在　Dasein
此在式的　daseinsmässig
此之在、在此　Da-Sein
存在　Sein
存在、是、在　sein
存在机制　Seinsverfassung
存在论　Ontologie
存在论上的　ontologisch
存在着的、作为存在者的、具有存在者方式的　seiend
存在者状态上的　ontisch

D

打基础　fundamentierer
代庖　einspringen
带有情绪的　gestimmt
到(其)时(机)　zeitigen
到(其)时(机)、时机　Zeitigung
道出　aussprechen
当前　Gegenwart
当前的　gegenwärtig
当前化，摆到当前　gegenwärtigen
地点，处所　Ort
地位　Stelle
定期　datieren
定向　ausrichten
动变　Bewegtheit
逗留　verweilen
读解　ablesen
独在、独立存在　Alleinsein
对象　Gegenstand
多样性、多种多样
Mannigfaltigkeit

F

出现……摆在那里……vorfinden
法则　Gesetz
烦　Sorge
烦忙　besorgen
烦神　Fürsorge
范畴　Kategorie
范围　Sphäre
方向　Ausrichtung

放弃　enthatlen
分解、剖析　auseinanderlegen
分章、分节、勾连　gliedern
封闭　abschiessen
付诸音声　Verlautharung

G

概念　Begriff
感受　Empfinden
格式　Schema
个别化、个体化　vereinzeln
根据　Grund
工件　Werk
公开、显然　offenbar
公众的　offentlcih
公众的、公众意见、舆论　Öffentlichkeit
公众化　veröffentlichen
共鸣、移情　Einfühlung
共他人存在　Mitsein mit Anderen
共同此在　Mitdasein
共同世界　Mitwelt
共同在此　Mit-da-sein
共在　Mitsein
共在群集　Mit-dabei-sein
共寓　Beirammen
勾连、勾述　artikulieren
构成、总共、弄清　ausmachen
关联　Bezug
关系　Relation·Verhältnis
关系、联结、连系　Beziehen

观念　Idee
观念上的　ideal
光(明)　Licht
顾虑、顾视　Rücksicht
过去　Vergangenheit

H

还不　das Noch-nicht
害怕　fürchten
含义　Bedeutung
好奇　Neugier
合世界性　Weltmassigkeit
何所关于　das Worüber
何所(归)去、何所往　das Wohin
何所来　das Woher
何所面向　das Woraufhin
何所向　das Worauf
何所用　das Wozu
何所因　das Worum
何所由、何所以出　das Woraus
何所在　das Worin, das Woran
何所寓、何所依　das Wobei
何为;何所为　das Wofür
何以;何所藉、何所随　das Womit
呼唤　reufen
呼声　Ruf
环围、圈子　Umkreis
唤起　aufrufen
唤上前来　anrufen
回去　Hinkehr
回收、收归　Zurücknehmen

回忆　erinnern
隐蔽的　verborgen

J

机制　Verfassung
基本机制　Grundverfassung
基础　Fundament
基础的　Fundamental
积极的、正面的、实证的　positiv
激进的、极端的、彻底的　radical
极限处境　Grenzsituation
计时　Zeitrechnung
假象　Anschein Schein
简明一义　erndeutig
见证、证实　bezeugen
建构、组建　Konstitution
将来　Zukunft
揭示　entdecken
解释　auslegen
解释（所得的）讲法　Ausgelegtheit
解说　explizieren Explikation
解说、概述　exposition
解析　Destruktion
紧迫、咄咄逼人　dringlich
经验、经历　erfahren
精神科学　Geisteswissenschaft
境域、地平线　Horizont
窘迫　aufdringlich
就……而论　besprechen
居持　behalten
句子、命题　Satz
距离　Abstand
决心　Entschlossenheit
决定　Entschluss
觉知　vernehmen

K

开展　erschliessen
看　sehen
看上去　aussehen
可理解性　verständlich
可理解状态　Verständlichkeit
可能性　Möglichkeit
可识认的　Renntlich
可通达的　zugänglich
渴求　Drang
客体　Objekt
课题、专题　Thema
空、无　Leere
空间　Raum
框架　Rahmen
廓清、启蒙　aufklären

L

理解　begreifen
理性　Vernunft
理知　Verstand
力、威力、威势　Machtigkeit
力量、权能　Macht
历史　Geschichte
历史性　Geschichtlichkeit
历史学　Historie

历史学上的　historisch
连续性　Kontinuität
联系　Zusammenhang
良知、良心　Gewissen
两可、模棱两可　zweideutig
亮相　aufleuchten
领悟　Verständnis
领先　vorweg
领先于自身　Sich-vorweg
领域　Bezirk　Region
流俗　vulgär
拇平　nivellieren

M

盲然无视、漠然无视
Sichtlosigkeit
绵延　Dauer
明确的、突出的、言明的
ausdrücklich
命运　Schicksal
模式、法式　Modus
某段时间　das "Während"
目标　Ziel

N

那里　dort
内容、持存　Bestand
能在、能存在　Seinkönnen

P

怕　Furcht
判定、决定(采用)　entscheiden

抛　werfen
平整　einebnen
漂游无据的　freischwebend

Q

期备　gewärtigen
期求　zumuten
其存在与如是而存在
Dass und Sosein
牵连、牵动、涉及　betreffen
牵涉　angehen
前提　Voraussetrung
强有力　mächtig
情绪　Stimmung
情绪状态　Gestimmtheit
倾听　horchen
区域　Gebiet
趋就　ankehren
去存在　zu-sein
去远　tfernen
诠释学　Hermeneutik
确定可知　Gewisskeit
确知　gewiss
确知的存在，是确知的
Gewisssein

R

人　Person
人格性　Personalität
认识　erkennen
日常生活的、日常状态的
alltäglich

肉身、肉体　Leib
肉身性　Leiblichkeit
如它自身所是的那样
Wie es an ihm selbst ist

S

上手的、当下上手的　zuhanden
设为前提　voraussetrung
伸展　erstrecken
伸张　sich aufspreizen
深入地　eindringlich
神秘的、在家的　heimlich
声誉　Ansehen
生产性的　produktiv
生存　Existenz existienen
生存机制　Existenzverfassung
生存论性质、生存论环节
Existenzial
生存论上的　existenzial
生存状态的　existerziell
生命、生活　Leben
生造强加　Gewaltsamkeit
失落　verlieren
失落于常人的境况
Verlorenkeit in das Man
识认　kennen
识知　Kenntnis
时段　Spanne
时间　Zeit
时间内的　innerzeitig
时间性的　zeitlich
实际的　faktisch
实际情况、实际　Faktum
实际性、实际状态、实际
Faktizität
实体　Substanz
使迷乱　verwirren
视　Sicht
世界、世　Welt
世界的、世间的　weltlich
世界性、世界之为世界
Weltlichkeit
世内的　innerweltlich
事故、偶然事故　Zufall
事件　Begegnis
事情、实事　Sache
事情本身　die Sachen selbst
事务　Ereignis
适合的　geeignet
手头的、称手的、手的　handlich
守身自在　ansichhalten
首先　zunächst
首要的、本原的　primär
受指引(状态)　Verwiesserheit
熟悉　vertraut
属于、包含有　gehören
述谓　Pradikation
述语、谓语　Pradikät
说明：　erklären
说明理由、说明动机　motivieren
说我，开言称我　Ich-sagen
思考　besinnen
死亡、死　Tod
所用、用于此　das Daru

T

他人　der Andere
它者　das Anderes
它性　Anderoheit
“它存在”　das Dass
谈、言谈　rede
探索，探讨　Untersuchung
逃循　fliehen Flucht
特质　Eigentümlichkeit
体验　erleben Erlebnis
天命　Geschick
天然的、天生的、原原本本的
genuin
通常　Durchsehnitt zumeist
通常的　durchschnittlich
通路、通达　Zugang
同等源始的　gleichursprünglich
透视的、透彻明晰的
durchsichtig

W

顽梗　aufsässigkeit
亡故　ableben
王国　Reich
问题、问题約提法、问题的提出
Problematik
威吓　clrohen
委托、托付　überantwonrten
畏　Angst
未曾明言　unausdrücklich
未经分化的　indifferenziert
为何之故　das Worumwillen
为其故、为(此)之故
das Umwillen
为之故　das Um-zu
我　das Ich
我性、我之我　Ichheit
无　Nichts
无此人　das Niemand
无关宏旨的、淡淡然的、无所谓的
gleichgültig
无家可归的　unheimlich
无所旁涉的　unberüglich
无所掩蔽的　unverborgen
物、物体、物件　Ding
物化　verdinglichen

X

袭来，袭击　überfallen
习知　kennenlernen
先天　apriori
先行　vorlaufen
先行给予、先行给定　vorgeben
先(行)见(到)　Vorsicht
先(行具)有　Vorhabe
先行掌握　Vorgriff
先在结构　Vor-struktur
嫌避　abkehren
闲谈　Gerede
显示　zeigen
显似　scheinen
显现、显示自身　sich
zeigen

现成的、现成在手的、在手的
vorhanden
现成状态、现成在手状态
Vorhandenheit
现存、持存、实存　bestehen
现实的　wirklich
现身情态、现身　Befindlichkeit
现象　Phänomen
现像　Erscheinung
现像(为)、现像出来　erseheinen
相关、关涉　Bezogenheit
向……存在　Sein zu……
向……制定方向、以……为准
orientieren auf
向度　Dimension
向来我属性　Jemeinigkeit
向死存在　Sein zum Tode
向终结存在　Sein zum Ende
肖似　angleichen
形成、成形　ausbilden
形势、地域　Lage
形相、形态、形状　Gestelt
行为、作为　verhalten
性质　Charakter
性质、属性　Beschaffenkeit
悬浮而入　hereinstehen
悬临　bevorstehen　bevorstand
悬欠　Ausstand
寻视　Umsicht

Y

言谈　Rede

衍生的　abkünftig
眼下　Augenblick
演历　geschehen
样式化　Modalisieren
样式　Modalität
因……而论　ansprechen
因……而缘　bewenden
因缘　Bewandnis
隐绰未彰　eenbüllen
迎候、迎合　enlgegenkommen
依循……制定方向、依……为准
orcentieren an
遗忘　Vergessenheit
议论　bereden
异化　entfremden
异世界化　entweltlichen
意味着、其含义是……
bedeuten
意向性　intentional
意义　Sinn
意蕴　Bedeutsamkeit
意指　meinen
“有(存在)”，“给(存在)”
das “es gibt”
有所牵涉　beruglich
有所期备　gewärtig
有约束力的　verbindlich
有罪的、有责的、有债的
Schuldig
预期　erwarten
语言　Sprache
寓在　Bei-sein　Sein-bei
寓于……的存在　Sein bei

渊源　Herkunft
原始的　Primitiv
源出、跳开　entspringen
源始、源头　Ursprung
源始的　ursprünglich
源头　Quelle
愿有良知　Gewesenhabenwollen
用具、器物、东西、工具　Zeng

Z

杂然相处　miteinandersein
在场　Anwesenheit
在场的　anweisen
在世、在世的存在、在世界之中存在　In-der-Welt-sein
在它自身那里、就其本身　an ihm selbst
"在之中"　In-Sein
再现　vergegenwärtigen
暂先、暂先行之　vorläufig
展开　Erschlossenheit
绽出　Ekslase
绽露　enthüllen
召唤　Anruf
昭示　bekunder
照亮　erhellen
照面、相遇　begegnen
照面方式　Begegnisart
遮蔽　verhällen
真　wahr
真理　Wahrheit
真切、真实　echt
争先　vorausspringen
整体的　ganz
证据　Evidenz
"之内"　Invendigkeit
之间　das Zwischen
知性　Verständigkeit
知性的　verständig
直观　anschauen
执掌、掌握　ergreifen
指靠　rechnen
指派、指定　anwesen
指引　verweisen
指向　richten
滞留　Aufenthalt
周围世界　Umwelt
终结　Ende
种、种类　Gattung
主体、主语　Subjekt
掩到、落向　zu-fallen
自在　An-sich
自在存在　An-sich-sein
自身、本身　Selbst
自身持驻性、持驻于自身状态　Selbstständigkeit
组建　konstituieren
组建因素　Konstitutivum
组建者　Konstituens
罪、罪责、债责　Schuld
最先　zuerst
"作为"　Als
作为……起作用、充任　fungieeren
作用、功能、职能　Funktion

附录五

拉—汉名词、概念对照表

（本表所标页码均为德文版页码，请查检中译本每页页边的号码）

附录六

希—汉名词、概念对照表

（本表所标页码均为德文本页码，请查检中译本每页页边的号码）

附录七

人 名 索 引

（本表所标页码均为德文本页码，请查检中译本每页页边的号码）